《汉译大众精品文库》文化类

上帝道成肉身的隐喻

[英]约翰·希克 著
王志成 思竹 译

THE METAPHOR OF GOD INCARNATE

江苏人民出版社

耶稣是基督教三位一体中的第二位格，上帝为了拯救人类，把耶稣道成了肉身。

本书主要探讨了耶稣道成肉身这一基督教中心教义的真实性及其意义，作者批驳了传统基督教的观点，提出一种全新的、适应多元化时代的基督论。他认为耶稣是人，是向终极实在惊人开放的人，传统的三位一体、道成肉身、神人二性、赎罪论并不是字面真理，而是隐喻真理。

THE METAPHOR OF GOD INCARNATE

上帝道成肉身的隐喻

装帧设计：吴赵铎

ISBN 7-214-02788-7

9 787214 027887 >

ISBN 7—214—02788—7

G·893 定价：12.00 元

《汉译大众精品文库》

华北水利水电学院图书馆
207215529

B978
Y9441

上帝道成肉身的隐喻

[英]约翰·希克 著
王志成 思竹 译

江苏人民出版社

721552

图书在版编目(CIP)数据

上帝道成肉身的隐喻/(美)希克著;王志成,思竹译.—南京:江苏人民出版社,2000.9
(汉译大众精品)
ISBN 7-214-02788-7

Ⅰ.上… Ⅱ.①希…②王…③思… Ⅲ.基督教研究 Ⅳ.B978

中国版本图书馆CIP数据核字(2000)第29424号

书　　名	上帝道成肉身的隐喻
著　　者	[英]约翰·希克
译　　者	王志成　思　竹
责任编辑	汪意云
特约编辑	府建明
责任监制	王列丹
出版发行	江苏人民出版社(南京中央路165号 210009)
经　　销	江苏省新华书店
印 刷 者	淮阴新华印刷厂
开　　本	850×1168毫米　1/32
印　　张	7　插页2
字　　数	163千字
版　　次	2000年8月第1版第1次印刷
标准书号	ISBN　7-214-02788-7/G·893
定　　价	12.00元

江苏人民版图书凡印装错误可向承印厂调换

中译本序

人们对耶稣的解读自他的第一代门徒就开始了,而约翰、保罗的解读则奠定了基督教的基本形态。基督教的发展、其形态的改变都伴随着对耶稣的不断解读。这种解读并不总是连贯的,而是受制于相应的思想范式。

读者面前的这本小书是当代杰出的宗教哲学家、基督教普世神学家约翰·希克的基督论专著。这是处于20世纪下半叶的一代思想家对基督教之核心的解读。

长期以来,对耶稣的研究、论著已是汗牛充栋,希克为什么要做这一研究呢?这要追溯到他60年代在伯明翰的社会活动和经历,也要追溯到1977年由他主编出版的火爆性著作《上帝道成肉身的神话》,更要追溯到他心中的普世主义情结。

我们翻译这本书又是出于什么原因呢?目前国内学术界已出版了这方面的一些专著和译著,有的否认历史上有耶稣其人,如《耶稣传》(施特劳斯)、《基督何许人也》(幸德秋水);有的视之为人,如《耶稣的一生》(勒南)、《耶稣传》(克罗桑);有的视之为既是神又是人(这是基督教正统教义的看法,中国神学界出版的各种相关著作皆持这一立场)。

希克的《上帝道成肉身的隐喻》是一部很特别的书。在此之前,希克在吉福德讲座《宗教之解释:人类对超越者的回应》一书中系统阐明了一种全新的理解宗教的立场,即以宗教的方式而

非以自然主义的方式理解宗教。他认为以自然主义方式理解宗教具有很大的局限性①。但他也反对传统宗教理解宗教的方式,即字面地理解宗教。希克站在普世主义的立场上,面对多元宗教并存的事实,走向一种在我们看来是健全的基督论(sound Christology)。这种基督论向我们揭示耶稣是一个人,却是一个对终极实在(耶稣本人称之为"父")惊人开放的人,基督教中道成肉身、耶稣神人二性、虚己三位一体、赎罪论等教义都不是字面真理,而是隐喻真理。这种新的基督论为基督教与世界各大宗教之间的真诚交流、了解、沟通和互惠打开了真正的通道。希克对拯救、解脱的理解,对基督教真理和其他世界宗教真理的剖析,也就预示了未来基督教的可能形态。但未来基督教的真正形态如何?让我们拭目以待。

王志成
2000 年 6 月 25 日
于浙江大学哲学系

① 参见约翰·希克著,《第五维度》,世界大同出版社,1999 年,英文版。

序　　言

传统基督教对拿撒勒的耶稣的理解是,他是上帝道成肉身,他降生成人,为世人的罪而死,他创建了宣称这一信息的教会。如果他确实是上帝道成肉身,那么基督教就是惟一为上帝所亲自创建的宗教,就其本身而论必定是惟一优越于所有其他宗教的。

本书中,我批判了这套观念,并提出另一套观念。我认为:(1) 耶稣本人并没有教导过后来正统基督教加于他的一些说法;(2) 耶稣具有神人二性的教条已证明不能以任何令人满意的方式作出阐释;(3) 历史上,这一传统教条曾被用来为人的巨大罪恶作辩护;(4) 神的道成肉身,从隐喻意义上理解比从字面意义上理解更好——耶稣体现了这样一种理想人生,即他生活在对上帝诚信的回应之中,以至于上帝能够通过他而行动,他因此体现一种爱,这种爱是属人的,是对属神的爱的反映;(5) 我们理所当然可以把这样一位耶稣视为我们的主,因为他向我们昭示了上帝,而他的生活和教导则要求我们生活在上帝的临在之中;(6) 建立在这一理解之上的非正统基督教,可以视自身为人类对终极的超越实在(我们称之为上帝)的众多回应之一,可以比这样一种宗教,即把自身视为最后的启示之所在以及惟一能向全人类提供拯救的宗教,更有助于人类的和平与发展。

所有这些必然是有争议的。事实上正如今天神学中任何具

有重大影响的问题都是有争议的。但我尽力公正地陈述这些问题,尽力精确地描述其他人的观点。事实上,大西洋两岸与我意见最相左的那些人中,有些是我多年来的私交,我与他们有过多年的对话。本书的目的不是要将种种观点两极分化,而是为了引起公开讨论,并希望推进它。

我要感谢我的妻子哈吉尔(Hazel),也要感谢伯明翰的一些同事,他们虽不一定赞同我的结论,但对该书各章提出了很有益的意见,他们是刘易斯·艾尔斯(Lewis Ayres)、迈克尔·古尔德(Michael Goulder)、加雷思·琼斯(Gareth Jones)、保罗·乔伊斯(Paul Joyce)、沃纳·尤斯多尔夫(Werner Ustorf)。我还要感谢加利福尼亚的蒂姆·马斯格罗夫(Tim Musgrove),他也为我读了校样。最后我要感谢《信仰与哲学》杂志主编允许我把我在1988年10月发表的《宗教多元主义与拯救》一文收入本书第十三、十四章。

目　　录

中译本序 …………………………………………………… (1)

序　言 ……………………………………………………… (1)

第一章　今日的起点 ……………………………………… (1)

第二章　耶稣的生、死与复活 …………………………… (17)

第三章　从耶稣到基督 …………………………………… (31)

第四章　教会对耶稣神性的肯定 ………………………… (47)

第五章　二性抑或二心？ ………………………………… (55)

第六章　神的虚己？ ……………………………………… (72)

第七章　虚己基督论难题再探 …………………………… (84)

第八章　道成肉身教义的历史副作用 …………………… (93)

第九章　多重道成肉身？ ………………………………… (104)

第十章　神的道成肉身作为隐喻 ………………………… (116)

第十一章　通过耶稣的血赎罪？ ………………………… (131)

第十二章　拯救作为人的转变 …………………………… (148)

第十三章　拯救/解脱作为世界范围的过程 …… (155)

第十四章　基督教真理和其他宗教真理 ………… (162)

第十五章　这对教会意味着什么？ ……………… (173)

人名、神名、书名和术语对照表 …………………… (190)
参考书目 ……………………………………………… (201)
译后记 ………………………………………………… (215)

第一章　今日的起点

今天，神学界正经历着一场强烈的风暴，这场充满活力的风暴就发生在基督论的中心地带，这是一场关于耶稣基督的宗教意义的讨论。风暴的原因是我们（我相信）正处于以下两者之间的活动枢纽上，即多个世纪以来一直支配西方文明的基督教信仰结构与仍在形成之中的一种基督教的新结构，后者意识到自己是对我们称之为上帝的那无限的超越实在的有效回应之一。

近200年来，人们一直在对人类意识的种种变化作出回应，以各种方式寻求一种新的基督教的自我理解。在这期间，种种事件和思想运动起了催化剂的作用，它们或集中于某个问题，或促成一个新的阵线。近年来就发生了诸如此类的事情：1977年一部题为《上帝道成肉身的神话》的论文集出版，打破了英国教会的传统局面，传统上英国圣公会对道成肉身教义的强调一直支配着英国教会。这些作者，包括英国圣公会和其他教派的杰出神学家，还有著名的新约学者，他们的话语出现在这样一个富有刺激性的书名之下，人们无法不顾不闻。在英国国教的宗教会议上，人声鼎沸，英国各家报纸一连几个星期刊登的文章、雷鸣般的布道和教士声明，要求作者中的圣公会教徒辞职，并且很快有了保守的回应，相继出版了《上帝道成肉身的真理》（Green，1977年）、《上帝道成肉身》（Carey，1977年）和《上帝道成肉身的神话/真理》（McDonald，1979年），随后是在《道成肉身与神话：未

了的争论》(Goulder,1979 年)中的讨论,接着是《上帝道成肉身:故事与信念》(Harvey,1981 年)、《上帝道成肉身的逻辑》(Morris,1986 年)和《上帝道成肉身的传奇》(Grawford,1988 年),此外还有刊登在杂志上的大量文章,其中当然包括出自最初那些作者之手的文章。《上帝道成肉身的神话》也在美国出版了,但在美国这个大得多的池塘里发出的泼溅声要小些(虽仍然引人注目)。本书主要的历史性主题——耶稣本人没有说过他是上帝道成肉身,以及这一重要观念是教会的杜撰——当然决非新颖。它在大西洋两岸的基督徒学者圈内早为人所熟悉和接受。在英国,新鲜的是,神学机构的成员也在公开谈论它,并下结论说,道成肉身教义已不再被视为是神圣不可侵犯的了,而是应该对它重新进行公开考察。

《上帝道成肉身的神话》发表后接踵而至的那场争论,现在回顾起来,最打动我——身为一个卷入其中的人——的是,它是一场多么激烈甚至狂热的论战。其中有纯粹表现情绪的,例如,在英国圣公会宗教会议上,那本书的作者们被比作支持希特勒的"德国基督徒";《教会时代》的大字标题是"七名反基督者";一名希腊正教会大主教断言《上帝道成肉身的神话》的作者们已"被一种具有魔鬼特征的立场所掳了"。参与这场争论的学者常常采用表示轻蔑和讽刺的语言。显然——但当然不足为奇——大家心照不宣地认为,这已引起深深的冒犯,招致教会机构和神学机构忿忿不平,他们对觉察到的威胁奋起反击。

但与此同时,那本书也受到其他许多人的热诚欢迎,教会内外都有人高兴地发现,神学家们公开撰写有关经典和基督教起源的历史研究的文章来了。他们也很愤慨——对教会的这种做法感到愤慨:教会长期以来鼓励他们天真地假定,例如,历史上的耶稣曾说"我与父原为一"(《约翰福音》10:30),"人看见了我,就是看

见了父”(《约翰福音》14:9),而不透露学者们的一致看法,即,真相是大约60年或更多年以后的一位福音书作者,表达了他所在的教会所发展出来的神学,把这些名言塞进耶稣的口中。这些基督徒确实对此很愤慨:教会常常不把他们当作有理智的成年人看待,不把圣经学和神学的研究结果告诉他们。这次对教会体制的冲击,可以说是较小规模地重复了14年前由英国约翰·罗宾逊(John Robinson)撰写的《对上帝诚实》一书引起的冲击。

任何争论通常表现出来的论战本质为——《上帝道成肉身的神话》的作者与我们的批评者一样好论战——大量的热伴随光产生。但回想起来似乎很清楚,这场公开讨论的激烈场面是必定要发生的,之后才会开始一场比较平静、富有成果的对话。《上帝道成肉身的神话》效了必要之劳:在学者们所知悉的和布道者们所惯于告诉其会众的内容之间有一道帷幕,现在它拉下了这道帷幕的大半。

但现在,16年之后,已出版一大批作进一步探讨的书籍,其中很多是较年轻的新一代学者撰写的,有些从同一个一般性观点出发(Race,1983年;Newman,1987年;Bowden,1988年;Coakley,1988年;Fredricksen,1988年;Casey,1991年;Ward,1991年;Houlden,1992年),其余作品则反对这种观点(Morris,1986年;Hebblethwaite,1987年;Thatcher,1990年;White,1991年;Sturch,1991年),但没有了《上帝道成肉身的神话》出版之后即时发生的那种狂热,看来以一种较温和的心态继续讨论是可能的。确实,当基督教学者大多走向《上帝道成肉身的神话》所代表的方向时,教会作为一个整体总体上是朝相反方向走的,它愈加毫不迟疑地重申传统教条,避开那些潜在地可能搅扰人心的问题。大西洋两岸的情况都是如此。但依我看,这主要不是深思熟虑地权衡历史证据和神学上的利弊的结果,而是,在英国是认识到

基督教现在是少数人的宗教信仰而作出警惕反应的结果，在美国则是政治—宗教普遍倾向左翼所致。

我对这场不断发展的争论所能作的一点贡献是，以一种不那么面面俱到但更细微的方式重新提出这一核心问题。在讨论的较早阶段，我曾写道："不作解释，就说历史上拿撒勒的耶稣同时也是上帝，这没有意义，正如说用铅笔在纸上画的这个圆同时也是一个正方形一样没有意义。"（Hick，1977 年，第 178 页）有些人忽视了"不作解释"这个分句，以为我是在说（追随斯宾诺莎）神—人的观念是自相矛盾的，就如方—圆这个观念一样（Anderson，1978 年，第 94 页；Brown，1985 年，第 221 页；Morris，1986 年 a，第 21 页）。我所要表达的意思是，如果要表明，道成肉身教义被表明具有一种可信的意思，那么这就必须予以阐明——附加一句"迄今提出的一切内容都必须不予接受"（Hick，1977 年，第 178 页）。但我并不是主张，对于上帝道成肉身观念，可以无视解释它的种种尝试，就先验地（*a priori*）消除它。问题是，这些尝试中是否有已取得成功的。批评者们作出回答，认为我们对神性或人性都知道得不够多，没有资格说这二性不能结合在同一个个体身上（如 Hebblethwaite，1987 年，第 3 页）。从根本上说，他们是对的——尽管证明这并不是他们心里的意思。因为，我们的上帝观念是人的构想，神学家们可以自由地提出定义，对上帝之为上帝的一些本质属性作出他们自己的界定。在较低程度上，这也适用于人性概念。因而在一定范围之内，该由我们决定，怎样的耶稣算上帝（例如，他必须是全知全能的呢，还是这些根本就不是神的本质属性？）① 以

① 因此詹姆斯·莫尔德（James Moulder）是通过否认"全能、全知或无所不在是上帝父的本质属性"来为道成肉身教义作辩护的（Moulder，1986 年，第 299 页）。

及他怎样算是一个人(例如,他在知识和力量上是一个受限制的人,还是一个全知全能的人?)① 只要我们的人性和神性概念是相对开放的,总有可能在二者之间作调整,以便可以字面地理解神的道成肉身。但问题是,这样的策略在宗教上是否可以接受。它们能使耶稣是上帝道成肉身这一思想担负起传统基督教神学所赋予它的作用吗? 在教会史上,已提出了大量理论,以解释在何种意义上耶稣既是神又是人;但在过去,它们中每一种理论都因为与正统的关于神性或人性的理解相悖而遭到拒斥。所以问题不在于是否可能赋予神道成肉身这一观念以任何连贯的字面意义,而在于是否有可能以某种方式满足强调这一教义的宗教关切。

现在让我们回到处于这场讨论之核心的历史人物中。我通常愿称他耶稣,因为一旦加上"基督"一词,我们就会陷入含糊暧昧之中。希腊文 *Christos* 翻成希伯来文为 *messiah*,意思是"受膏者",特别用于国王,没有神性的含义。在早期基督教中,耶稣被认作是大卫皇室中上帝的新受膏者,他将第二次降临,宣告主日。但是,复临没有发生,耶稣在非犹太人的教会中渐渐被提升至一个神圣地位,"基督"与前三位一体说的"上帝之子"的意思等同起来,最终与三位一体说的"上帝圣子"意思相等同。这成为它公认的意思已很久了。但是本书关心的是:这是否仍是看待耶稣的一种恰当方式? 既然我断定它不是,我就要尽力避免

① 所以托马斯·莫里斯(Thomas Morris)断言:"说个体必定是偶然的存在,是非永恒、非全能的,是为了例示人性,这是不对的。"(Feenstra,1989 年,第 116—117 页),而理查德·斯温伯恩(Richard Swinburne)拒绝对人在其极限之内所能有的力量大小和知识多少的程度加以任何限制(Swinburne,1989 年,第 57—58 页)。

混淆，把这个在人类历史上有过重大影响的人仅仅称为耶稣或拿撒勒的耶稣。

有一点总是不被人认识到，这就是，耶稣本人有可能完全不知道这些问题。他生活在如此强烈而动人的神临在的经验之中，以至于他的话语和生活继续使那些受他鼓舞的人感到上帝的实在。但耶稣对他的角色的理解方式是由当时犹太教的复兴末世论提供的。E.P.桑达斯（E.P.Sanders）在他的权威性著作《耶稣与犹太教》中说道："他认为天国将在不久的将来降临，上帝以一种特殊方式侍奉［人类］。"（Sanders，1985年，第156页）因为历史事实"表明他契合犹太教复兴末世论的一般框架，于是他们认他是一个坚持这一神学期盼的团体的创建者"（Sanders，1985年，第321页）。在这一思想背景下，"耶稣把自己看作是天国建立之前上帝的最后一个使者"（Sanders，1985年，第319页）。他担负着最后一名先知这个独一无二的使命，来宣称新时代，宣称上帝很快要在地上开创神的国。然而，基于这个期盼的运动只能延续一个相对较短的时期。因为公元1世纪的犹太教关于天启的思想早已消散。事实上，耶稣对他自己的角色的看法，只在他的追随者中间持续了几十年，在多元化的罗马帝国，它被某种更持久的东西所取代，而后者最终变成主要的意义结构：耶稣这位末世先知在基督教思想中被转变成上帝圣子，他从天而降，经历人生，并以他的赎罪之死拯救我们。

这一发展了的基督教义，严格说来，当然不是说拿撒勒的耶稣是（希伯来经典中的上帝那种意义上的）上帝道成肉身，而是说他是神圣三位一体的第二位格的道成肉身。所以当我在本书中说到耶稣是上帝道成肉身这一观念时，我是遵循一般用法的，根据这个用法，"上帝道成肉身"是"上帝圣子，神圣三位一体的第二位格道成肉身"的缩略语。

围绕这一中心主题，发展了一个综合性的信念体系，它涉及：人类的原罪和罪恶，神在犹太人的历史进程中的奇妙干预，耶稣为童贞女所生，他的神迹，赎罪之死，身体复活与升天，教会作为被拯救者的团体，天堂、地狱和炼狱，等等。

这一整套观念，构成了基督徒长期以来赖以理解宇宙及他们在宇宙中的地位的图景，只有到了17世纪，近代科学世界观开始形成时，这套观念才陷入了严重的张力之中。这引发了认识上的分歧，到了19世纪末，在两种人之间产生了一道裂缝，即那些已逐渐接受新知识——生物进化论和对经典的历史研究是两大最具争议性的问题——的人，和那些与前者相反、更强烈地忠于他们受到威胁的世界观的人。

基督徒之间在观点上的这样一种分歧是可能的，因为神学是人的创造。它是信仰虔诚、坚定的男男女女（而事实上在过去几乎总是男人）的产物，他们之中有些人绝顶聪明、富有思想，而另一些人则逊色些，他们与其他任何人一样，特定时间和空间内的预设和认知资源使他们能施展身手，但同时又限制他们。一个人通常能从他们的思考方式辨别他们属于什么时代和哪个亚传统。由于神学是人的建构，它随着人类生活环境变化而变得几乎不可辨认了。一度看起来是自明的或神授的观念，有时在另一个时代看来是难以置信的或甚至是令人不快的。举一个与本书的论证有关的重要例子，基督教有一个已逾千年的不变信条，那就是“教会之外无拯救”（*Extra ecclesiam nulla salus*）。如佛罗伦萨大公会议（Council of Florence，1438—1445年）就断言：“天主教会之外的任何人，不仅异教徒，而且犹太教徒、异端和教派分裂者都不能成为永生的享有者；他们除非在死亡之前加入天主教会，否则会堕入‘为魔鬼及其手下预备的永恒之火中’。”但今天极少天主教徒会梦想作如此断言，问及此事，大多数人只会

觉得它令人尴尬。所以在这里，一个相当基本的信念连同它的大量推论，直至目前为止的绝大多数基督教历史都曾受其支配，但现在却已完全被抛弃了。因此，不可能合理地假定神学上的教义之不可改变性。事实上，在基督教历史中，教义体系一直在时缓时急地发展着。今天，为继续的改变而提出的建议，应按其是非曲直加以权宜考虑。在“教会之外无拯救”教条被抛弃之后，简单地拒斥这些建议就是不一贯的了，因为它们涉及变化，甚至是剧烈的变化。

回过来看19世纪的信仰危机，那时发展到了登峰造极地步的基督教神学，与科学发生了大碰撞。主流教会，首先是新教和天主教，允许它们的神学与新知识相一致。今天在西方，典型的天主教、圣公会、长老会、路德宗、公理会和卫理公会，其有效的信仰体系甚至都与100年前的大相径庭。主流教会愿意依照大量拥入的新的信息，重新思考它们的信仰，尽管一开始是很勉强的，这使得它们免于边缘化，成为文化“孤岛”。同时，基督教由于多数派和继续发展且势力强大的基要主义少数派之间的分裂而大大削弱了。结果，在某些重要方面，有两个基督教并存，彼此之间有张力。

但既然正统信仰对无法逃避的现代科学的挑战作出回应而改变了，又一个同等重大且同样是无可回避的挑战出现了。第一个挑战主要来自关于自然界以及我们与它的连续关系的新知识，而第二个挑战来自关于人类的宗教世界以及我们与它的连续关系的新知识。这对基督教的神学核心提出了质疑，这个核心是在头五个世纪的教会争论及大公会议的决定中产生的，这就是：拿撒勒的耶稣是以人的生命存在的上帝圣子。由此推出，基督教作为惟一由上帝创立的宗教，具有世界性的中心地位。正是在这里，我们感受到了张力。因为基督教或含蓄或明确地

宣称自己的惟一优越性，把自己看作是上帝在世上的拯救活动的中心，这在我们时代新的全球意识看来，已经变得越来越难以置信了。

这一新的全球意识，已促使人们更加敏感地意识到各种文化和宗教信仰。由于20世纪关于世界诸宗教的信息的爆炸，第二次世界大战以来越来越广泛的环球旅游热潮，以及穆斯林、印度教徒、锡克教徒、佛教徒、道教徒和儒教徒地区居民向西方的大规模移民，越来越多受教育的西方人明白了，对于虔诚的基督徒来说，基督信仰是什么，对于虔诚的穆斯林来说，伊斯兰信仰是什么，对于躬行实践的佛教徒来说，佛教信仰是什么，对于虔诚的印度教徒来说，印度教信仰是什么，等等。另外，以下这一点也很明显：一个人皈依什么宗教（如果有皈依的话）——他是按照所皈依的宗教来理解我们人类生存之意义的——通常取决于出身的偶然性。一个出身于伊朗或印度尼西亚的穆斯林家庭的人，很可能成为一名穆斯林；一个出身于印度的印度教徒家庭的人，很可能成为一名印度教徒；一个出身于泰国或斯里兰卡的佛教徒家庭的人，很可能成为一名佛教徒，正如一个出身于波兰或墨西哥的基督徒家庭的人很可能成为一名天主教徒一样。

此外，这也已经是一个相当普遍的经验，那就是，如果认识了其他宗教信仰的那些躬行实践的信徒，一个人就会发现，他们对于生活在对上帝或达磨的顺从之中的那种诚挚的热心，不亚于认真躬行的基督徒，他们对同胞的爱和怜悯，还有在诚实、忠诚、慷慨、体贴他人方面，也都毫不逊色。当人看到这些传统的伟大圣者时，也会发现，他们与我们基督教的伟大圣徒一样令人感动。研究它们的经典以及神学、哲学和神秘主义文献时，我们也并没有发现基督教的作品与它们不同且胜出一筹。最后，当人们考察这些伟大传统和建立在这些传统之上的文明的漫长历

史,包括我们基督教的西方的曲折历史时,就会发现,每一个都是伟大的幸事和骇人的恶事的奇异混合,而且难以确定,其中有哪一个道德水准比其余的明显要高。例如,许多佛教的、印度教的和穆斯林社会的经济落后,与第一世界的基督教国家对第三世界的无情剥削,这两者之间如何权衡?印度教中寡妇殉夫自焚的习俗或传统伊斯兰社会妇女的卑下地位,与充斥基督教历史的特有的排犹主义,这两者之间如何权衡?如果我们尽力试图把所有这些以及其他无数因素都考虑进去,我们会发现,我们是在与一些独特的、实际上不可互通约的整体打交道,这些整体不能够被现实地置于一个大家一致同意的价值序列之中①。

正是这一新的众所周知的意识,削弱了传统基督教之优越感的看似有理性,并因此质疑拿撒勒的耶稣是上帝道成肉身这一基督教神学的核心教条。

然而,现在要批判的不是"道成肉身"这个词,也不是它可能包含的几种含义,而是这样一种特定含义(但并不绝对是这一特定的概念和语言),即教会在尼西亚大公会议(325 年)和卡尔西顿大公会议(451 年)上正式通过的含义。萨拉·科克利(Sarah Coakley)已仔细区分了六种含义,基督教神学在这六种意义上可以说是道成肉身神学(incarnational theology):

(1) 在第一种意义上,道成肉身神学是一种宣称上帝介入人类生活的神学。通过在人类历史中做工(如希伯来经典中所描述的),上帝与我们一起存在于时间之流中。这里的基本思想是,人的生活和历史对上帝来说是重要的,上帝始终"以马内利"(Immanuel),意即上帝与我们同在。在这种意义上,基督教的一切形式都是道成肉身性的,犹太教、伊斯兰教和锡克教也一样,

① 进一步参看第八章和拙文"基督教的非绝对性"(Hick,1993 年)。

并且以种种非常不同的方式超出了有神论的各种宗教，如印度教、佛教、道教、儒教、神道教和各种原始宗教，也都是道成肉身性的。道成肉身的第一种也是最宽泛的含义，在此不作讨论。

(2) 一种基督教神学在这样一种意义上可以说成是道成肉身神学，即它不仅宣称上帝总是介入人类生活，而且宣称，在耶稣的生活中，上帝以一种特定的并且特别有力和有效的方式介入。换言之，耶稣不只是个普通人，而是与上帝的关系有着普遍意义的一个人。但是，正如科克利所言："我们注意到，在一些更具争议性的问题——如耶稣的人格先在(pre-existence)，如被宣称是由他表达出来的启示之圆满性、终极性或绝对性——上，并没有告诉我们什么东西。这仍然是关于'道成肉身'的一个普通(虽然很含糊)的理解。"上帝道成肉身的这种含义，在此同样不作讨论。

(3) 再一种意义，迈出了重要的一步，从而超越了前两种意义，它"明确把焦点对准先在问题。照它看来，'道成肉身'意味着基督进入躯体，因此，'道成肉身基督论'的规定性特征被看作是这样一种信念，即相信耶稣在人格上以某种神圣的或准神圣的方式(通常是以逻各斯的方式)先在于他那属世的降生"。我在此书中正是在这一点上开始与既有传统分道扬镳。

(4) 再一种意义，作出了比上一种更为重要的宣称，它"把'道成肉身基督论'决定性的独特特征置于这一信念之上，即，在基督身上，神与人有一种整体的交相作用。由此看来，道成肉身就是上帝在耶稣身上完全的自我赋予；它是神的启示，在量上胜过其他启示，因为在这里上帝完全舍出自己，因此可以把耶稣说成既是'完全的神'又是'完全的人'"。上帝道成肉身的这种含义，我在本书中也建议停止使用。

(5) 一种神学是道成肉身神学，是在一种更深层的意义上

说的，即规定，耶稣已经是而且还将继续是在前一种意义上的惟一的神之道成肉身："再没有谁能够这样做，或以这种方式传达上帝。在这第五种观点看来，'道成肉身'意味着基督是不同于其他任何启示形式的；因而神在他身上的展示是惟一的也是最终的：它无与伦比，在质上胜过其他任何启示。"神道成肉身的这种含义，也是我要抛弃的。

(6) 最后，是教会规定的含义，它把道成肉身的基督论等同于卡尔西顿大公会议所规定的内容。"赞成'道成肉身'教义，同时也就是赞成本质(*ousia*)、存在(*hypostasis*)和性质(*physis*)这样的语言。(科克利说)这是一个相对少见但同样独特、富有影响力的观点，对它我们也得加以考虑"①。这种含义，当然也是我所要抛弃的。

正如萨拉·科克利所指出的，这些观念并不是相互排斥的。相反，每一种后面的含义都包含它前面的几种含义。因而它们形成一个上升的阶梯。神学家们相信，不同基督论之间的差异就在于它们在这一阶梯上所达到的不同高度。我自己的基督论停留在第二种含义上，而正统的基督论则上升到了第五种含义，而且在越来越多情况下上升至第六种含义。

本书所关注的是第五种含义，它宣称，拿撒勒的耶稣是生活在人类生活中的先在的圣子或逻各斯。就其本身而论，他既是完全的神，又是完全的人，因此"神本性一切的丰盛，都有形有体地居住在基督里面"(《歌罗西书》2:9)；而且他永远是惟一的上帝道成肉身。

这可谓标准的正统思想。我所尊敬的老师，H.H.法默(H.

① 如参见埃里克·马塞尔(Mascall,1977 年)。

H. Farmer),将它表述为这样一个教条:“在耶稣基督里,上帝进入历史,换上血肉之躯,住在我们当中,启示他自身,这一启示是惟一的、最后的、完全充分的,对人类的拯救是必不可少的”(Farmer,1941年,第18页)。这一表述,教皇将会肯定,并且教会之基世界大公会议(World Council of Churches' Basis)在其最新(1966年)表述“主耶稣基督作为上帝和救世主”中也有体现;任何官方教会的声明要对它明确表示质疑是很困难的。另一方面,事实上今天有许多极有声望的基督教神学家对它提出质疑。由于接连不断的质疑,出发点从较“保守的”发展到较“自由的”。在较保守的一端,许多人希望把卡尔西顿信经置之脑后,把它看作(用卡尔·拉纳的话说)“不是终结,而是开始”(Rahner,1965年,第149页);而道成肉身者的先在性也常常被看作是一个未决的问题。在连续的质疑中,还存在关于耶稣之惟一性是否只是程度的问题这一讨论。另外,在那些认为“道成肉身”是就人对上帝的开放程度而论的人那里,还有一个问题,即可不可以把耶稣看作是这样的惟一的人:他对上帝是如此开放,以至于他的生命具有重大的启示意义。

所以本书集中关注这样一个标准的正统教义,即耶稣既是完全的神又是完全的人,就其本身而论,他是上帝对人类惟一完全的、最后的自我启示。我们将关注这一教义,关注围绕它的诸问题,关注在现代发展出来的对耶稣的不同的肯定性理解。我不想对长期而又迷人的基督论之争作一个百科全书式的讨论。我们可看到大量的此类作品,最新的一部就是约翰·麦奎利(John Macquarrie)的《现代思想中的耶稣基督》(Macquarrie,1990年),该书写得相当透彻明白,而且内容丰富全面。我将依循一条逻辑线索展开讨论,从耶稣是否认为自己是上帝道成肉身这个历史问题开始;如果他不曾这样认为,那么把基督教信仰的基

础(如现在相当普遍的做法)从耶稣本人的教导转移为教会的教导,具体说来是转为四五世纪基督教大公会议的决定,这是否令人满意。接着我将提出一个哲学问题,即耶稣的神性和人性同时并行这一观念能否首尾一贯地阐释清楚;继而分析耶稣作为绝对和普遍之主的身份被用来为西方历史进程中的许多大罪恶作辩护的几种方式;进而讨论赎罪和拯救的相关观念;最后讨论适合于当今的有关耶稣及其信息的新理解。

本书的主要结论(已体现在书名中)是,标准基督教形式的神之道成肉身观念,强调真正的人性和真正的神性,可它还从来未曾给出一个令人满意的字面意义;但另一方面,它有极好的隐喻意义。例如,当甘地(Gandhi)被问及他的使命(message)是什么时,他说他的生命本身就是他的使命(Judith Brown,1989 年,第 80 页),他是在说,他的使命体现在他的生命之中。因为一个人的生命能够"体现"(incarnate)或活出真理和价值。在这里,道成肉身是一个隐喻性观念。但关于一般的和特殊的隐喻性质的详尽讨论,见第十章。

我所要倡导的是,把神的道成肉身看作一个隐喻。我们看到,耶稣对上帝的临在异常开放,因而在极大程度上,他是作为上帝在世上的代理而活着的,他体现了神对于人类生活的旨意。所以他在他所在的时空环境里,"体现"了这样一种人性理想,即生活在对上帝的开放和回应之中,他由此"体现"了一种爱,这种爱反映出神的爱。这个开创新纪元的生命开启了一个大传统,许多世纪以来为西方文明提供思想上和道德上的指导。今天,这个传统的许多方面已丧失庄严(*gravitas*)和看似有理性,西方文明本身进入了后基督教时代。完全信仰上帝的人,尽管处于一个与我们截然不同的背景之中,但其原始激情却不减当年。如果能摆脱关于道成肉身、三位一体和赎罪的一大套理论束

缚——它们从前是用来明确其意义的，现在却是用来模糊其意义的——那么，那个曾经充满活力的教导就能继续成为人类生命激情的主要源泉。

所以本书是特别为两个读者群即教会内的一小群人和教会外的一大群人而撰写的。

第一群读者由这样一些基督徒组成：他们不满足于继续生活在我们四周形成的思想之茧中，这个茧由未加鉴别的传统诸观念组成，这些观念对大多数人已没有意义。因此本书试图对这样一些人说话：他们寻求一种基督教，这种基督教不仅在星期日由赞美诗、祈祷和布道组成的专门的礼拜仪式世界中是可信仰的，而且在整个星期的日常世界中也是可信仰的。

另一个读者群要大得多，它由这些人组成：有老有少，或者已离开教会，或者从未被教会吸引过，但他们仍真诚地关注宗教问题。他们或者在大学里选修宗教研究课程；或者了解并尽力面对佛教、印度教、道教、伊斯兰教、犹太教、巴哈教，等等；或者对广播里、电视上和报纸上有关宗教问题的讨论感兴趣；或者尝试各种冥想方式；或者时时敏锐地意识到世界和人生的奥妙非常——是其中的某一种或几种或所有情况。有时，灵性上的渴求把他们带入新时代运动或这个那个新兴教派。而通常，他们更多地是走过场，而不是在其中安身立命。因此有一大群在宗教上有疑惑的人，在我们西方国家，教会未能向他们提供有意义的或可信的回答。

我希望，在这两群读者之中，有些人将会重新尝试集中一个核心的宗教问题，并以一种坦率诚实的方式考察它。因为，虽然我们的时代越来越成为后传统基督教的时代，但它也许能接受一个以普遍相关的宗教经验和耶稣的道德洞见为中心的非传统的基督教，只要这些经验和洞见独立于发展了若干世纪的教会

教义和实践——它们反映了像罗马帝国和中世纪基督教世界这样一些与我们的文化大相径庭的文化。与传统的看法不同，这样一个非传统基督教理所当然地不是把自己视为惟一的“真宗教”，而是把自己看作是与其他道路并存不悖的一条可靠的灵性之路，对来自更为广泛的人类宗教经验的诸多影响保持开放（详见第十四章）。

今天在神学上真正能引起人们兴趣的主题，无一不具争议性。每一个有争议的主题都“来自特定的领域”。而在所有领域中，最具争议性的是基督论。当前情况的一个特点是，除了神学上的和圣经经文的论证，传统基督论也已有强有力的哲学为之作辩护。在本书中，我严肃看待这一切（事实上它们也是值得考虑并需要加以考察的），并在它们所在的领域展开讨论。有些读者也许会发现，这些讨论（如对托马斯·莫里斯、理查德·斯温伯恩、史蒂芬·戴维斯及其他人的讨论）读起来太哲学化了。但对当代这些为保存一个摇摇欲坠的教条而作的努力，我必须直截了当地作出回应。只有到那时，我才有资格下我在此书中所得出的结论。

第二章　耶稣的生、死与复活

《新约》把我们带回到拿撒勒的耶稣那里，我们能回溯多远，它就能带我们多远，因此各种批判性研究的方法，还从未如此集中地研究过别的任何古代文献。这个过程已持续了约两个世纪，其间提出了一连串各不相同、令人迷惑的论断，其中有许多是相互冲突的。几乎任何一派学者提出的任何一个解释都会受到另一派学者的强烈批评(参看第四章)。各种方法和态度，在流行的浪潮里来回摇摆，或兜圈子，这在某种程度上很难探明原著者们所依凭的方法和态度。幸好，在这一变动不居的局面后面仍有某些不多却甚为重要的一致之处。尽管专家们大不相同，有的保守，有的自由，但他们仍然可以为我们中那些并非全部是新约学者的人们提供相当一致的结论，使其拥有可靠的出发点。但那些支持这一近似的而且总是暂时的一致性结论的人，却不承认其重要性；他们把它并入与之非常不同的对《新约》及其中心人物的总的诠释中去。但这也是人们可望不可及的，因为，当我们得出一些在宗教上意味深长的结论时，没有专家，最多只有真心实意的探求者提出他们自己负责任地发展起来的观点。

这个可辨的一致性始于历史上的拿撒勒的耶稣，与教会对糅合记忆和解释而发展出来的复活后的耶稣之间的区别。现代新约学者的一个基本假设是，我们只能通过后者接近前者。

所以，我们从研究复活后的基督教团体及其关于耶稣的记忆，以及发展和增加的关于耶稣的记忆着手。在这些小规模但不断壮大的团体中，发生了某种新颖、充满活力而又扣人心弦的事，那就是耶稣(他们相信他死后被提到了天上)精神的传播。新约文献成文时的现实生活就是这种为受荣耀的主的精神所激发的公共生活。人们通过以下两方面感受到他的影响，一方面是通过各种不同的和改变的方式记得的关于他的故事及教导，另一方面是通过到处被宣称的新启示，在各地团体中有定居的和徒步游历的基督教先知，报道他们自己所经验的神迹，解释出神状态的“说灵语”。这是一个有着激动的有时甚至是(从20世纪的一般观点看)狂热的信仰和实践的时代，那样的氛围，我们还能从当代五旬节派那种不受禁令约束的热情中，以及一些边缘教派盼望世界末日即临的那种不可动摇的确信中，领略一二。在基督教运动的那一早期启示阶段，那些具有看似有理性的教规截然不同于在今天的主流教会中所实行的教规。而我们必须通过在这些充满活力但历时短暂的团体中产生的作品，想像沿着传统的轨迹，排除困难，回溯到耶稣的世俗形象上。

有一点是被普遍认同的，即最早的新约文献——圣保罗的书信——大约写于耶稣死后20年(也就是公元50年左右)，再过20年左右，最早的福音书也即《马可福音》成文，其余部分则在接下来的大约30年间成文，差不多在1世纪末。没有一个作者是他们所描写的生活的目击者。福音书是第二手和第三手的记录，依靠多年发展起来的口头和书面的传说，以及关于耶稣的一些原始的第一手的记忆，这些记忆以种种方式被保存、筛选、发展、扭曲、夸张、遮盖，这是由于多种因素的相互作用。这些因素包括：越来越拔高一个先驱形象的普遍倾向；古代人对怪异事物的嗜好；与主流犹太教(基督教会终于从中脱离出来)的对立；

在受迫害中信仰的强化；基督教团体本身不同派别内部的派系争论；以及这样一种策略，即把耶稣生平中的事件当作对古代预言的应验或对公认的宗教主题的例证，来加以介绍。正如霍华德·基(Howard Kee)提醒我们的："当时的历史学家对单单报道过去的事情不感兴趣，而认为他们的任务在于向现时的读者解释过去事件的意义。"(Kee,1990年，第90页)

如果我们依照发生在一位中世纪欧洲圣徒——比如说一个叫圣朱迪思(Judith)的——身上的事类推一下，我们就会对福音书的文本形成有所领会。这个圣朱迪思令她的许多同时代人深为感动，相隔两代人之后，在另一地方有个人，他不认识圣徒本人，但听说过有关她那超自然的圣洁、令人难忘的言语和治病神迹的感人故事，于是他写了关于她的宗教宣传小册子，来激励他人。此后直至圣徒的故事传遍乡野，其间几十年中，故事变得简单化了，扼要易记，经过了合乎目的的裁剪，已近乎一种响亮的宣告，而那些稀奇古怪的成分在前批判时代已趋向变得愈加不可思议。这样的传记先后出现了好几个，它们对这位圣徒的描绘略有不同；我们今天要形成我们自己对她的印象，就只有通过这类作品。在某种程度上，我们关于圣朱迪思时代的知识会有助于我们估量那些肯定曾经对演变中的传说起过作用的影响因素。不过，1000年之后的历史学家要达到对历史上的圣朱迪思相当清楚和精确的认识，显然是极为困难的。尽管活跃的圣朱迪思会(St Judith Society)以各种活动体现了这样的坚定信念：他们的圣徒具有非同凡响的重要性，并且散发相关资料，促进对她的崇拜，但这也未必帮得了历史学家。

关于耶稣，多少也有类似的困难。在解释四福音书时，我们必须考虑诸基督教团体不断发展的生活，这些团体的信仰、观念、前设、偏见和争论既反映在这些福音书本身之中，也反映在

现存的新约文献之中。因为这些作品赖以产生的社会是它们的生长环境,耶稣的传说就是在其中形成,并得以塑造成目前的形式的。当我们尽我们所能,试图穿透这些文献,直抵拿撒勒的耶稣时,正如近年来学者们所强调的,我们必须考察关于耶稣时代的犹太教的大量知识。事实上,依这些关于早期拉比犹太教(rabbinic Judaism)的信息(其中有不少相当晚近才获得)来看,"几乎没有人……会赞同,(耶稣的)信息本质上是犹太教的"(Vermes,1991 年,第 113 页)。我们也得提醒自己,福音书成文是在耶稣时代之后 40—70 年间,其文化环境已与最初事件很不相同。波勒·弗雷德里克森(Paula Fredricksen)将两者进行对照:"从口头的到书面的;从亚兰语(Aramaic)到希腊语;从公元 30 年左右到公元 70—100 年左右;从犹太人到外邦人;从加利利的犹太到罗马帝国"(Fredricksen,1988 年,第 8 页)。很清楚,要勾勒出成文的福音书背后 40—60 或 70 年间的生活图景,这在很大程度上不会有很可靠的结果。

然而,耶稣短暂的一生产生了极其深远的影响,他堪称最具影响力的人,如今对于他,我们能否获得多少有点可靠性的说法?

学者们已列出这样一些普遍赞成的观点:耶稣是一个加利利的犹太人,是一个名叫马利亚的妇女的儿子;他由施洗约翰施洗;他曾传道,医治病人,赶鬼;他召集门徒,并提到有十二门徒;他在很大程度上把他的活动范围限于以色列;他在耶路撒冷郊外被罗马当局钉死在十字架上;在他死后,他的追随者以可辨的运动形式继承他的事业。除此之外,一个不可避免的揣测性解释因素进入我们内心的耶稣图像之中。我心中的图像,与由施莱尔马赫(Schleiermacher)、斯特劳斯(Strauss)、哈那克(Harnack)及其他人所确立的"自由主义的"解释传统不相一致。依我之见,宗教上关于

耶稣最重要的一个事实必定是，他把上帝看作阿爸（*abba*）、“父”的那种强烈而持续的意识。从宗教心理学的观点看，可以说，只有极为强烈的上帝意识才能维持耶稣那坚定的先知式的自信和超凡魅力。显然，在他的意识中，上帝是支配一切的伟大实在，他就生活在与这一实在的关联之中。天父对他来说是完全实在的——就像他天天与之打交道的男男女女或他们在其中居住的加利利群山一样实在。当耶稣宣称上帝仁慈却要求苛严的爱和上帝对伪善的审判时，以及宣称上帝宽恕罪人时，他是出于对一种仁爱、明断、宽厚仁慈的超自然临在的直接意识而说的，所以他的话具有一种强烈的真实感。上帝对耶稣来说，真实不虚，以至于有他在场时，天父对他的许多听众也虚而不妄，成了活生生的实在。正如冈瑟·博恩克姆（Günther Bornkamm）所说的，“使上帝的临在变得实在：这是耶稣最基本的奥秘”（Bornkamm，1960 年，第 62 页）。耶稣出于这种强烈的上帝意识而说的话，常常带有很强的挑战性，但同时又十分令人信服，因此许多人的生命都在与他的相遇中被彻底转变。正如我们在《马太福音》中读到的：“众人都被他的教训所震惊，因为他教训他们，正像有权柄的人，不像他们的文士。”（《马太福音》7:28）

当然，耶稣强烈的上帝意识必定是按照他自己所在文化之中的宗教观点来建构的。基本观念是先知观念，他用它来理解与上帝有关的他自己的生存。但看来耶稣所意识到的不是仅仅作为一名先知，而是可能作为最后一名先知。E.P.桑达斯说：“耶稣把他自己看作是天国建立之前的上帝最后一位先知。”（Sanders，1985 年，第 319 页）他作为末世先知紧急宣布审判日即将来临。他与那些响应他的人有意识地生活在大审判到来之前的最后几个月或几年，待到大审判，现行的世界秩序将被扫除，上帝之国将在世上建立。广为散布的启示作品期盼即将来临的

新时代，届时“天上的神必另立一国，永不败坏，也不归别国的人”(《但以理书》2:44)。《死海古卷》也表明，如霍华德·基所说的：“在1世纪的犹太教内，这个盼望是多么重要！盼望现时代终结，为新时代所替代，那时上帝将维护虔信者，并建立起他对人间的统治！”(Kee，1990年，第17页)依一个流行的期盼，在即将来临的时代，以色列国将得以恢复，耶路撒冷将成为世界的中心，普遍出现和平与公义。但除此之外，还有种种不同的、令人眼花缭乱的思想支流，表达关于期待已久的上帝新时代的主题，以及对来开启这个时代的那一位的期盼。

然而，期待的末日，也即上帝国的新开端，一年年、一代代地被推迟。正如库姆兰(Qumran)文献中记载的：“末日的来临要比先知们所预言的更延宕时日，因为上帝的奥秘是不可思议的……最后的日子将会依上帝指定的时间到来。”(I QpHab 7:7—14；Schillebeeckx，1979年，第121页)但耶稣似乎真切地意识到，末日终于迫在眉睫，而他奉召来紧急召唤以色列人悔改，以便为那审判日作准备：“耶稣来到加利利，宣传神的福音，说：‘日期满了，神的国近了！你们当悔改，信福音。’”(《马可福音》1:14)如米尔恰·伊利亚德(Mircea Eliade)所说：“步众先知和施洗约翰之后尘，耶稣预言即将来临的世界之转变：这是他讲道的核心。”(Eliade，1982年，第332页)。

尽管学者们对耶稣这个观念的用意曾提出疑问，但启示经典中有一部分就是盼望一个救世人物从天而降。在但以理(Daniel)所见到的未来异象中：

见有一位像人子的，
驾着天云而来，
被领到亘古常在者面前，

得了权柄、荣耀、国度，
使各方、各国、各族的人都侍奉他。
他的权柄是永远的，
不能废去，
他的国必不败坏。(《但以理书》7:13—14)

或者是耶稣本人，或者是教会发展的见解，相信在大审判日复临时，他将以这一人子身份出现在云端。

弥赛亚是犹太教提出来辨认末世先知的另一个为人熟知的意象。我们一点也不清楚，耶稣是否曾把这个意象加诸己身。莱斯利·霍尔登(Leslie Houlden)提醒我们，在耶稣时代，"犹太教并没有洋溢着对弥赛亚的期盼"(Houlden，1992年，第18页)。很可能是由教会在其后作出这个鉴定的。在福音书开始成文之前，人子和弥赛亚这两个意象多少已融入基督徒的心灵，因此在《马可福音》的受难故事中，当耶稣在大祭司面前被问及他是不是弥赛亚时，他回答说："我是；你们必看见人子坐在那权能者的右边，驾着天上的云降临。"(《马可福音》14:62)一个普遍的批评意见是，这些话事实上并没有历史根据。施雷贝克(Schillebeeckx)说，它们是"信奉耶稣的复活教会后来才放进耶稣之口的"(Schillebeeckx，1979年，第315页)。但认为神对人类历史将有一个决定性干预这样一个普遍的启示性期望，在《新约》中有多处反映，且必定可回溯到耶稣本人那里。据最早的福音书报道，他曾说："我实在告诉你们：站在这里的，有人在没尝死味以前，必要看见神的国大有能力临到。"(《马可福音》9:1)而在其他许多地方，共观福音书中的耶稣讲到即将到来的时代终结。如E.P.桑达斯所断言的："关于耶稣，耶稣的先驱们和基督教运动的诸事实表明，他本人曾盼望天国在不久的将来降临。"(Sanders 1985年，第118页)这种盼望，

如他所说："看来是早期基督教整个运动所共享的，而保罗把以下许诺说成是'主的话'，即，在主复临之时仍活着的那些人，不会优先于那些已经死去的人(《帖撒罗尼迦前书》4:15)。"(Sanders，1985年，第93页)这一盼望产生了诸多重大的实际后果。它意味着，耶稣的道德教导不是像早先一些希伯来先知和当代解放神学那样，涉及对当时社会、政治和经济结构的批评，因为当时的社会秩序会很快消失，为上帝在世上的公开统治所取代。因此尽管耶稣不是一个社会改革者，但他宣称现行世界秩序即将终结，这必然同时含有政治意义：它意味着罗马统治的早早灭亡。有一段时间，正当犹太人反抗罗马统治的斗争如火如荼——《使徒行传》(第五章)讲到丢大(Theudas)和加利利的犹大(Judas)领导的起义，接下来是公元60－70年的犹太战争以及公元135年巴·科克巴(Bar Kochba)领导的起义——之时，暗示罗马统治即将告终，这是危险的言谈。这确实很明显是耶稣被钉十字架的主要缘由，钉十字架，这是罗马专门用来惩罚政治捣乱分子的一种刑罚(Fredricksen，1988年，第104页)。引用对这一时期有研究的杰出历史学家的话："耶稣受处决的背景，很明显是正当犹太人反对罗马人及其犹太同伙统治的起义遭到镇压之时。说上帝的统治将要来临的任何宣称，让耶路撒冷当局立即想到，这也包含犹太国的恢复。"(Grant，1971年，第59页)①

耶稣的核心信息是召唤人们悔改，叫他们相信天国即将来临，并开始过新时代的生活。在这里，耶稣是站在犹太教思想的一个支流之中，这种思想在公元1世纪变得很突出。戴维·弗卢

① 霍华德·基指出："耶稣被钉在十字架上时，在他头上有一行题词，该题词肯定了他是因为政治上反叛罗马而非因为违背犹太法律而死的。"(Kee，1990年，第85－86页)

塞(David Flusser)把它称作“犹太教当中新的感受性”和“新犹太教伦理”(Flusser,1991 年,第 167—168 页)。事实上,公元前 1 世纪它就已在《便西拉智训》中有所表达。爱上帝和爱邻人的双重诫命“显然早在耶稣所处的时代之前就有了”(Flusser,1991 年,第 170 页)。施雷贝克告诉我们,这一爱的主题是当时加利利人的精神气质,它使许多加利利人与耶路撒冷盛行的较为律法主义的态度格格不入。他说:“因为这些说希腊语的犹太人好像天性比较倾向于一种普遍的‘仁爱’,而其他人习惯于称之为‘律法’的许多东西,事实上是与摩西律法也即上帝给摩西的十诫不相容的。在加利利,与在耶路撒冷相反,希腊—犹太人的这一看法事实上是‘普遍的’(这就是为什么犹太人不能指望有‘任何的善’出自加利利和拿撒勒的原因)。”(Schillebeeckx,1979 年,第 118—119 页)

但耶稣关于爱邻人的观念似乎更深刻、全面,或者至少产生了更为强烈的影响,超过其他人在差不多相同方面所教导的。他教导对上帝完全的信,在信中忘却一己私利,从而自愿地服务他人,急人所难。他要求他的听众无限制地付出和宽恕;要求他们把一切人,包括受鄙视的撒玛利亚人和傲慢的罗马人,都看作是他们的邻人;要求他们生活不为明天而焦虑,相信神佑。他们这样就会成为他们天父真正的儿女,成为天国的继承者:“要爱你们的仇敌,为那逼迫你们的祷告。这样,就可以作你们天父的儿子;因为他叫日头照好人,也照坏人,降雨给义人,也给不义的人。”(《马太福音》5:44—45)

耶稣教导人和医治病人的工作很短促,但很集中,大约持续了不过 2 年时间。在这一短短 2 年间,他的人格和言行的影响肯定是巨大的。但影响越大,他就越有可能引起罗马当局的注意,罗马当局把他当作这样一个人:宣称现有秩序的终结。耶路撒冷的犹太当局认为,他是一个来自加利利的律法批评者,他甚

至说到圣殿的毁灭，另外他还对他们与罗马之间的协定造成威胁，他们并不想保护他，相反，他们配合罗马当局逮捕他。确实，在某种意义上，似乎可以说耶稣本人在他自己的命运上也予以了配合，因为当他来到耶路撒冷，面对位于城中心的犹太—罗马当局时，他把殉难看作是事实上不可避免的。当他被告知希律想杀他时，据报道他曾说："今天、明天、后天，我必须前行，因为先知在耶路撒冷之外丧命是不能的。"(《路加福音》13:33)后来基督教思想创设出种种教义，根据这些教义，耶稣的死是神安排的为救赎世人而作的献身：他为我们承受上帝对罪的公义惩罚，或以某种别的方式通过他的死为人类赢得宽恕。我将在第十一章讨论这些赎罪理论。但在耶稣时代的犹太人心中，可能还包括在耶稣本人心中，有这么一种观念：上帝的忠诚仆人的苦难是为了以色列人的利益而代其承受的。许多传统主题都促进了这一观念的发展。一个是《诗篇》(22;34;37)中的"受苦的义人"，再一个是《以赛亚书》第53章中的"受苦的仆人"。"若不流血，罪就不得赦免了"(《希伯来书》9:22)，这也是一个公认的信念。一个殉难者的死会赢得救赎的益处，这一普遍的前设很可能也隐含在被归为耶稣所说的话中，《马可福音》中说到他将临的死将作"多人的赎价"(《马可福音》10:45)。对这套观念来说，还有一个观念也是不可或缺的，即公义的受难者最终会得到昭雪。相信肉身会复活这样一个信念，早在耶稣之前一个世纪，就已相当普遍了，公义者的昭雪被认为就是意味着他们的复活。所有这一切，很清楚，已为《新约》对耶稣之死(被理解为是救赎性的)和他的复活(被解释为上帝决定性的昭雪)的描述埋下了伏笔。

"复活"一词在整个基督教历史中一直被用来指那件或那些转变性事件，通过它或它们，耶稣开创的运动得以在他死后仍继续发展，挺过迫害，发展壮大，继而成为罗马帝国国教，后又成为

西方世界及其殖民地的宗教。确切说来，这一转变性事件是什么，我们无法很有把握地辨清。到福音书成文，也即两代人之后，人们相信，耶稣的尸体在某种神秘转化了的状态下复活，随后他有形有体地在世上逗留了几个星期，尔后他带着肉身升至云端。但是，常有人指出，最早的新约文献没有提到墓穴空了，也没有说到复活的耶稣有一个可见的或有形的躯体。他复活了，他升天了，他在天国，这些信念很明显是先于并独立于后来我们从福音书而熟知的肉体复活的故事产生的。

那么耶稣被钉十字架后，是什么促使第一批门徒相信他现在已作为他们崇高的、受荣耀的主活着？任何回答都必定要由历史证据来确定。我自己比较喜欢从我们所能见到的关于复活的主"显现"的最早描述——也即耶稣被钉十字架之后二三年保罗在大马士革路上所遇见的——着手进行推想。保罗，正如后来在《使徒行传》9:3—8(在22:6—11中有重复，在26:12—18中则形式有所发展)所报道的，他经验到一阵令人目眩的光，听到(根据其中一个描述，是在内心听到)一个声音，但没有看到什么肉身显现。保罗本人把这次经验与耶稣对彼得和十二门徒作为范式的"显现"相等同(《哥林多前书》15:8)；而巴拿巴也同样把保罗在大马士革路上的经验说成是保罗"看见耶稣"(《使徒行传》9:27)①。

看来这是一个合理的推想：最初的复活事件至少在彼得那

① 霍华德·基评论保罗在《哥林多前书》15:8说到的他在大马士革路上的经验时，说道："在那里，他(保罗)没有把他看见耶稣与耶稣向门徒显现区分开来。同样重要的是，门徒们显然没看到保罗的经验与他们的经验之间的区别，因为他们接受他已由复活的基督呼召为使徒，正如他们自己被呼召的那样。"(Kee，1990年，第1页)

里被体验到了，而十二门徒中的其他人以及一些妇女，可能也有过与保罗基本相似的经验，经验到一种超自然的光笼罩四周，在光的笼罩中他们意识到耶稣荣耀的临在。近年来，由于用来复活“临床死亡”病人的技术的发展和改进，有大量关于濒死经验的报道，这些经验，通常包含有与上述经验相似的内容，有明亮的光或闪闪发光的人物出现，并散发出一种深沉的、令人愉悦的爱与平和。有过这种经验的基督徒一般把这种“光之存在”等同于基督；最初的复活“显现”很可能也是这一类型的经验，只不过它是在清醒状态下所见的幻象。

按照这个假设，以下都是在后来几十年的故事发展中加工而成的：坟墓空了的故事(《马可福音》16:5，《马太福音》28:6，《路加福音》24:3，《约翰福音》20:2)；“遍地”三个时辰的黑暗(《马太福音》27:45)；圣殿的帐幔“从上到下”裂开(27:51)；地震(27:51)；“许多已睡圣徒的身体”从他们的坟墓中起来，进入耶路撒冷，被很多人看见(27:52—53)；两天后再次地震(28:2)；天使“从天上下来，把石头滚开，坐在上面”，他的面貌“如同闪电”(28:2—3)；看守坟墓者昏厥(28:4)；耶稣在墓边以及在加利利的一座山上显现(28:9—10，16—20)；在《路加福音》中，耶稣在去以马忤斯途中显现(《路加福音》24:13—35)；在耶路撒冷向11人显现(24:36—49)；在《使徒行传》(也见于《路加福音》24:50—52)中，他肉身升天，消失在云端(《使徒行传》1:9—11)；更不用提《约翰福音》上描述的显现和长篇说教了。因为当我们尽力试图穿越重重障碍，回溯传统时，我们越来越少发现物质上的神秘，而越来越多地发现精神上的改变之神秘。在《约翰福音》(它完成于公元1世纪末)中，有一种精致的叙述，表明在约翰所在教会的心目中耶稣实际上已被神化；在《路加福音》和《马太福音》(它们比《约翰福音》早30年成文)中，我们看到大量奇异的

神迹，其中有一些（尤其是耶稣的肉身显现）在基督教信仰中已发挥重要作用，另一些（如同时发生的许多从前圣徒的肉身复活，在耶路撒冷街道上出现于众人面前）则一般很快被遗忘了。在《马可福音》（更接近这些事件本身，较其他福音书早一二十年成文）中，没有什么显现，而只是宣告耶稣从中复活的坟墓空了。（学者们的一致意见是，《马可福音》最后一章描述复活显现的话，是后来添加的。）大约一代人之前，还有关于保罗受到眩目的光照耀和听到（可能是内心的）声音的故事。因此，有理由认为——照一般的心理我们会这样认为——传说从对一种神圣的、能改变人的经验的回忆，发展成关于诸多神秘的自然事件的故事。这一模式表明，原初所发生的更可能是内在的精神体验领域里的，而不是外在的感官经验领域里的。但我们得补充说，关于耶稣死后几天、几个星期内发生了什么的任何宣称，无论是关于精神上的遭遇还是关于自然奇迹，从历史的眼光看，都决不会得到充分的证实。

对于像我一直推荐的将耶稣复活理念"精神化"的做法，常常会提出一个普遍的反对意见，认为，耶稣被钉十字架后，门徒们在绝望中四散逃离，这时惟有一种显著的自然奇迹能够挽救耶稣所开创的运动免于崩溃。但施雷贝克反对这一司空见惯的论证。他说，如果那些人这样推理，"想在这一点上让我信服，那他们首先必须向我表明，为什么在施洗约翰斩首之后他的运动仍能在犹太教的基础上继续发展——好像根本没有因约翰的死而中断。难道犹太人的心态变化在一二年内（也即耶稣死的时候）是如此彻底，以致他们突然开始认为耶稣的死对他在世上的整个作用打了个大大的问号"（Schillebeeckx, 1979 年，第 393 页）。确实，记得这一点很要紧，那就是，在犹太人的思想中，死亡不会败坏殉难者的声誉，相反，他们在公众口碑和神圣计划中

的地位会更加崇高。

所以，当我试图透过新约文献细看其背后相距大约两代人之遥的那一位时，我看到的是一个人，耶稣，他那极为强烈的上帝意识，使得上帝以及上帝对人苛严却让人自由的要求，变得非常真实，惊人地真实。他无意创建延续发展的教会或一种新宗教，他错误地期盼普通的人类历史将会早早终结。但他坦然地向神开放，以至于他的生活和教导具有一种普遍意义，今天仍能帮助引导我们的生活。

第三章　从耶稣到基督

新约学者还有一个普遍赞同的看法，它对于理解基督论的发展尤为重要，那就是，历史上的耶稣未曾宣称自己是神，并不像后来基督教思想所声言的那样：他没有把他自己看作是上帝或上帝圣子的道成肉身。神的道成肉身，在基督教神学所使用的意义上，要求神性（Godhead）、上帝圣子或者神圣逻各斯的一个永恒先在的因子化身为人。但历史上的耶稣完全不可能以任何这样的方式看待他自己。事实上，他也许会反对这一观念，认为它是渎神的；归为他的一句话是："你为什么称我是良善的？除了神一位之外，再没有良善的。"（《马可福音》10:18）

当然，耶稣说过、想过或没有说过、想过什么，这些都无法肯定。但现有的证据已促使研究这一时期的历史学家们作出断言，其一致程度给人以深刻印象，那就是耶稣未曾宣称自己是上帝道成肉身。今天这一观念已广为认同，哪怕从那些肯定正统基督论的著作者们那里引一些代表性引文，也足以支持我们目前要表达的意思。例如后来升为大主教的迈克尔·拉姆齐（Michael Ramsey），他本人也是一个新约学者，他写道："耶稣没有自称是神。"（Ramsey，1980 年，第 39 页）与他同时代的新约学者 C.F.D.莫尔（C.F.D. Moule）说："凭尚未证实的所谓耶稣的自我宣称（尤其是四福音书中的）之确实性而为一种'高'基督论（high Christology）所提出的任何理由，事实上都不会是可靠的。"

(Moule,1977 年,第 136 页)詹姆斯·邓恩(James Dunn)在他对道成肉身教义的起源所作的一个重要研究中断言:“关于耶稣的完全可称之为神性意识的最早传说,没有什么真凭实据。”(Dunn,1980 年,第 60 页)另外,传统的尼西亚—卡尔西顿基督论的一个坚定支持者,布里安·赫布斯韦特(Brain Hebblethwaite)承认:“根据耶稣的宣称来为耶稣的神性作辩护,这已不再可能。”(Hebblethwaite,1987 年,第 74 页)卡尔西顿基督论的另一位坚定支持者戴维·布朗(David Brown)也说:“有充分的证据表明,(耶稣)从未把他自己看作是一个合适的崇拜对象”,而且,“我们一旦抛弃了如反映在《约翰福音》的字面理解中那样的传统形象,要基于基督的意识来宣称他的神性,这已不可能”(David Brown,1985 年,第 108 页)。

这些引文(还可以成倍增加)反映了现代对《新约》的历史批判性研究引起的一个令人瞩目的转变。耶稣是上帝道成肉身这一信念,直到大约 100 年前(今天在未受教育的人群中还是很普遍),还被认为是可靠地建立在他自己明确的教导之上的:“我与父原为一”,“人看见了我,就是看见了父”,等等。但是现在,引最近一位卡尔西顿基督论的辩护者阿德里安·撒切尔(Adrian Thatcher)的话说:“几乎没有哪位胜任的新约学者准备为以下观点辩护,即《约翰福音》中的四处‘我是’的绝对用法或其他用法中的大多数可以有历史根据地归为耶稣。”(Thatcher,1990 年,第 77 页)①

① 有些神学家不顾这一点,继续把“我与父原为一”用来证实这样一些观点,如:“耶稣作为人意识到他与上帝、他的父是一体的”以及“在耶稣属人的意识中上帝之言人性地意识到它自身”(Dupuis,1991 年,第 61 页)。

这一认识有时——虽然并非总是——与这样一个观点相联系，即耶稣是在被上帝复活时成为基督的。这个观点又与早期嗣子论①有关。如詹姆斯·邓恩所说："原初的基督教宣讲好像是把耶稣的复活看作是他升任圣子之日，看作是他由此成为上帝之子的事件的。"（Dunn，1980 年，第 36 页）如《路加福音》描述彼得在圣灵降临节讲道时这样说到耶稣："神藉着拿撒勒人耶稣在你们中间施行异能、奇事、神迹，将他证明出来。"（《使徒行传》2:22）又说："这耶稣，神已经叫他复活了，我们都为这事作见证……故此，以色列全家当确实地知道，你们钉在十字架上的这位耶稣，神已经立他为主、为基督了。"（2:32，36）另外，保罗把耶稣说成是这样一个人（"按肉体说，是从大卫后裔生的"），他"按圣洁的灵说，因上帝使他从死里复活，以大能显明他是上帝的儿子"（《罗马书》1:3—4）。在这一最早的基督论中，属人的耶稣死后被提升为一个独一的、非常崇高的人物（尽管不是神）。

所有这一切排除了一度流行的一种辩护方式，即认为，自称是上帝的，要么是疯子，要么是坏蛋，要么是上帝；既然耶稣很明显既不是疯子也不是坏蛋，那他必定是上帝（如 Lewis，1955 年，第 51—52 页）。认识到耶稣不是这样看待他自己的之后，基督论的争论从过去想像中以耶稣自己的宣称作为磐石转向一个确定性大大降低的基础，那是教会后来试图用来表述他的生命之意义的。

停下来反思一下这一转变的重要性。至少 5—19 世纪期间，基督徒们普遍相信，耶稣曾宣称他自己是以人的形态存在的上帝圣子、神圣三位一体的第二位格；相应地，他们的门徒身份

① 嗣子论是基督教异端派神学的一种，认为耶稣其人只是上帝的嗣子而非亲子。——译注

包含了这一核心的信仰条款。但经过历史研究,假定的基督权威被消解了。新约学术研究的这一成果,直到相当晚的时候,在教会界还有说不出的震动;在新教国家直至16世纪、在天主教国家直至17世纪,有人要是提出这个问题,还会有被当作异端处置的严重危险。实际上,19、20世纪学术研究的许多成果都可能会被尼西亚和卡尔西顿大公会议[①]的教会领导人,或托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)和其他中世纪神学家,或路德(Martin Luther)和加尔文(John Calvin)及其他宗教改革家,或事实上直到几代人之前的基督徒们,普遍看作是邪恶的——事实上今天的绝大多数基督徒仍然把它们看作是邪恶的,他们对现代圣经研究一无所知。教会成员的这种无知往往不为他们的牧师所动,这使得要在教会中以公开的、真诚探求的方式讨论基本的神学问题很困难。

今天有许多基督教神学家——但不再像前几代那样几乎所有神学家都这样——继续坚持尼西亚—卡尔西顿信经。但由于历经若干世纪的基础已崩溃,他们不得不为它找到一个新的基础。于是他们决定,道成肉身教义不需要有关于历史上的耶稣本人的知识或取得他的赞同。事实上戴维·布朗认为:“假定一个人的心能意识到它自身的神性,这是不一贯的。”(Brown,1985年,第109页及第6章)在回应“不知道自己是上帝道成肉身的上帝道成肉身这一新的悖论”时,布里安·赫布斯韦特坚持说:“不加思索地说到这样一个观念,即耶稣是上帝,但他自己没有意识到,这没有抓住虚己基督论的核心。”(Hebblethwaite,1979年,第90页)换言之,上帝圣子的道成肉身是如此地虚己,倒空

① 《卡尔西顿信经》通过肯定它的二性教条“如同主耶稣基督所教导我们的”,来支持该教条。

了神的属性，以至于他没意识到他是上帝。我们不久（在第6、7章）要仔细考察这一观念是否切实可行。

但为了论证，暂且假定这个观念，即一个道成肉身的上帝不知道他自己的神性，这是可以理解的，其推论也是可以接受的，那么下一个问题将是：教会如何可能知道耶稣自己也不知道的关于他的如此重要的事？

这个问题已引出四条回应路线，它们有时看起来是各自分立的，但更多地是以各种混合形式出现的。

第一条路线给这一承认下来的事实，即耶稣没有意识到也没有教导过他自己的神性，附加了一个限制条件。这一回应认为，耶稣在他与天父那独无仅有的父子般的亲密关系中隐含地意识到了自己的神性，并通过行动，特别是在废除摩西律法和宽恕罪过这两件事上，隐含地教导了他的神性。所以，教会在构建其道成肉身教义时，只是把一开始就已隐含在那里的东西显明出来罢了①。一种隐含的意识，不在于它能否证明，对它的肯定或否定必须由一个更宽泛的神学立场来提出。所以罗马天主教学者杰拉尔德·奥柯林斯（Gerald O'Collins）承认"揭示任何人，尤其是一个活在近2000年之前的人的知识和内心体验所固有的困难"，并问道："我们当中有谁足够智慧或足够圣洁，可以十分有把握地谈论耶稣的知识和心灵？"（O'Collins，1983年，第184－185页）是啊，谁能呢？但置此于不顾，而且实际上是逆而反之，奥柯林斯感到能够大胆地肯定："耶稣有一种自我意识和自我临在，在其中他直觉地意识到他的属神身份！"（第185页）

① 如C.F.D.莫尔就认为："耶稣从一开始就是这样一个人，人们恰当地以这些方式描述他，新约时代的人们迟早也确实这样来描述他——如甚至在某种意义上把他说成是'上帝'。"（Moule，1977年，第4页）

詹姆斯·邓恩也暗示耶稣有这样一种隐含的意识，他说："我们不能断言耶稣相信他自己是道成肉身的上帝之子；但我们可以断言，带有那种意思的教导——后来它表达在公元1世纪的基督教思想中，从整个基督事件来看，恰当地反映和阐明了耶稣对自己的上帝之子身份和末世使命的意识。"（Dunn，1980年，第60页）这一精心构造的句子，是一个身为坚定的卡尔西顿信仰者的杰出的新约学者说出来的，值得我们注意。我们首先注意到的是，它不想越过前三位一体说的"上帝之子"（Son of God）概念，进到完全的三位一体说的"上帝圣子"（God the Son）概念。我们也可看到，它利用了"基督事件"（Christ-event）这一相当有弹性的概念，不久我们就要对它加以考察。我们暂时对这几点不予考虑，但什么是"耶稣对自己的上帝之子身份的意识"？那是他用阿爸（*abba*，意即"亲爱的父"）一词所表达的。尽管对于"阿爸"在那时究竟是什么意思存在争论——最近詹姆斯·巴尔（James Barr）有力地论证说，这词并没有一直来经常归于它的那种表示特别亲密的含义，而只是"父"的意思，无论是小孩使用它还是大人使用它（Barr，1988年 a&b）——而且对于其他犹太领袖人物在多大范围内使用该词也存在争议（Dunn，1980年，第26－27页），我还是不想反对一个广为接受的观点，即耶稣对该词的使用确实是对西方灵性一个真正新的贡献。把上帝看作是我们的天父，这在那时决无新意，但耶稣好像使得这个观念变得十分重要和非常有力，并通过在将要成为基督教的团体中使用而开始有了新的发展。因为在主祷文中，他教导他的门徒以这种妇孺皆知的方式呼唤上帝。后来保罗把这一实践解释为：它包含了一种神秘的或形而上学的东西，这种东西并入了复活基督的生命之中。但在这里，如其通常的做法，保罗让耶稣顺应他自己的神学，而几乎不顾其历史形象。的确，完全可以相信，耶稣对

天父的意识比他同时代的任何人都更加有力和强烈。但我们必须补充说，而且实际上必须强调，把上帝体验为天父，不等于把自己体验为独一无二的上帝圣子、神圣三位一体的第二位格。

另外，邓恩讲到的耶稣的“末世使命”又是什么？不是指他被召成为最后一位先知，成为一个在关键时刻作为上帝使者说话的人吗？最后一位先知，这角色是惟一的，因为它决不会有重复，所以“耶稣在他与上帝的关系之中意识到末世论上的惟一性”（Dunn，1980年，第28页）。但这与耶稣认为他自己就是上帝（也即上帝圣子）也存在很大的差距。

因此认为这两个词，即耶稣使用的“阿爸”一词以及他讲到的他的末世使命，足以为教会对耶稣的神性的信念提供隐含的基督的权威，这是不可靠的。

耶稣“废除摩西律法”和“恕罪”就是隐含地宣称了其神圣权威，这又是怎么回事呢？

耶稣实际上废除了《托拉》（Torah）并做了宽恕罪人这件惟有上帝才能做的事了吗？正如文献所表明的，这里给学术争论留下了很大余地。E.P.桑达斯对文本作了仔细考察之后，说：“我们已找到一个例子，说明耶稣事实上强令违背律法，即对那个死了父亲的人的命令（‘任凭死人埋葬死者，你跟从我吧’，《马太福音》8:22）。但在福音书文献的其他地方，没有表明耶稣对律法有什么违背。除了一个例外，即他的追随者并不需要违反律法。另一方面，也有很明显的证据表明，他并不认为摩西律法是最终的和绝对具有约束力的。”为了说明它，桑达斯提出：“正是有感到自己生活在新旧时代交替之际这一意识，使得耶稣认为摩西律法不是最终的和绝对的。”（Sanders，1985年，第267页）至于恕罪，他断言：“常常重复的宣称，说耶稣‘把他自己置于上帝之位’，这夸张了。人们常说他在恕罪时这样做了；但我们必

须注意到，他仅仅是宣告宽恕，而这不是上帝的特权，而是先知的特权。"①

这些观点都将继续长期为新约学者们所争论。还有别的一些相关段落，也是有争议的，特别是葡萄园的比喻，其中园主的儿子被杀(《马可福音》12:1—11;《马太福音》21:33—41;《路加福音》20:9-18)。《马可福音》上的话："但那日子、那时辰，没有人知道，连天上的使者也不知道，子也不知道，惟有父知道。"(《马可福音》13:32)还有《马太福音》上的话："一切所有的，都是我父交付我的。除了父，没有人知道子；除了子和子所愿意指示的，没有人知道父。"(《马太福音》11:27)这些话都被认为是耶稣说过的，但每一段话的可靠性都很受怀疑，它们的重要性也很有争议。但与其尝试对各段作详尽考察，不如在此引用詹姆斯·邓恩的结论就足够了。因为这个结论是在他对共观福音书上有关耶稣的自我理解的材料作详细讨论后得出的。他的结论是："正当我们质疑这一'症结'问题(耶稣是否意识到自己是上帝的圣子)时，我们发现无法给出一个清楚明白、有历史根据的回答。"(Dunn，1980 年，第 29 页)有关证据作不了证明，或者甚至给不出一点客观可能性。必须由有历史根据的判断来平衡种种分歧意见；而从这些平衡做法得出的结论，必然反映著作者更为开阔的立场和信念。在这一点上，我赞同戴维·布朗的评论，对于围绕耶稣的自我意识而展开的"专家间比赛的状况"，他说道："哲理神学家不禁怀疑花在这个问题上的力气背后有种种护教学原因。"(David Brown，1985 年，第 107 页)实际上，在利用经典证明

① Sanders，1985 年，第 240 页。如 E.施韦策(E. Schweizer，1971 年，第 14 页)和沃尔特·卡斯培(Walter Kasper，1976 年，第 102 页)都曾作出这一"常常重复的宣称"。

有争论的神学结论时，往往有一个循环。一般是先提出一个总的神学立场，然后由它指导，从大量新约材料中选取与这一立场相一致的材料。因此把对耶稣的神性的信念建立在这样一个历史判断，即耶稣自己隐含地宣称了他的神性之上具有冒险性。如果一个人已经接受了一种正统基督论的形式，他就会合理地把福音书作者所描述的耶稣的一些言行解释成是隐含地支持那一信念的。但看来很清楚的是，一个人无法单单从新约证据合理地获得那一信念，这一点，学术界已有分析和解释。

对耶稣本人未曾自称是上帝道成肉身这一认识的第二个回应，则利用了“基督事件”这个概念。这一相当有弹性且实用的概念，现在被广泛用来卸去基督权威这一支柱的重负——当这一支柱被用来支撑有关教会教义的可靠的历史事实时，我们发现它是无用的。因为“基督事件”被认为不仅存在于耶稣的生平之中，而且也存在于教会的形成和教会对耶稣的神性的信念之发展中。正是这一巨大的复合体，而不是耶稣本人的言行，使他是上帝道成肉身这一信念得以公认。

基督事件这一概念好像首次出现在鲁道夫·布尔特曼(Rudolf Bultmann)对新约所作的存在主义解释中。根据他的解释，基督信仰不是对鲜为人知的拿撒勒的耶稣的回应，而是对目前作为基督的耶稣这一观念的回应；所以无论何时说到“基督”，都是“基督事件的延续”(Bultmann，1955 年，第 286 页)。在布尔特曼的作品中，基督事件这一概念的使用反映了一种强烈的历史怀疑主义以及随之而来的对基督的理解之转变：由实体论的理解转向存在主义的理解。而在另一位新约学者约翰·诺克斯(John Knox)的作品中，基督事件更具教会的(因而带有社会性)而非存在主义的(更为个人化的)意味。基督信仰不是围绕拿撒勒的耶稣这一个人的，而是以教会发展出来的关于他作为神圣

的主的记忆(但不是普通的、字面意义上的记忆而是隐喻意义上的“记忆”)为中心的。对诺克斯来说,“耶稣基督我们的主”一语指的首先不是过去的一个历史个体,而是在共同生活中实际被经验的当前的一个实在”(Knox,1967年,第2页)。实际上,“教会即独特的基督之实在……正是由于教会即(基督的)身体,在历史上是他那独一的身体,我们才经常交替使用‘基督’和‘教会’两词,说‘在基督里’时,我们事实上所意指的,就是在教会里。正是这一化身或道成肉身(也即教会)才是最为直接地——事实上也是惟一直接地——被感知的……所以我重申,道成肉身,原本不是局限在一个人的个人生存之中的,而是在一个新的共同实在之中发生的,它原则上是与人类共存的,在其中他是创造的中心”(Knox,1967年,第66—67页)。

在这一点上,我只作一点评论,并提出一个问题。评论是,认为基督教不再是以耶稣其人为中心而是以教会为中心的,这样的思考已远离了一个传统信念,即耶稣这个历史个体本身是上帝圣子道成肉身。而不可回避的问题是:基督教会作为人类历史中的一个实体,它是否就辉煌灿烂,不同于其他所有人类社会,从而使其神性宣称得到证明了呢?把耶稣看作神,这成了某种直觉;但把基督教会看作神,这是否同样是一种直觉呢?

另有几位当代重要的神学家,他们把基督事件这个概念用来修补遭到新约批评之影响的正统教义结构。如约翰·麦奎利说:

> 这一概念的使用,在某种程度上消除了我们由于缺乏有关历史上的耶稣的信息而引起的诸多问题。在历史中,教会或基督教运动的形成,应该说比这位拿撒勒的拉比的个人生涯更显著,且更清楚地得到了证实。如果我们把耶

> 稣和教会团体看作是两者都包含在基督事件之中的，那么这不仅符合一切人之存在不可避免的社会特征，而且也可解决过去教会人士热烈争论的一些问题，他们曾对什么来自耶稣、什么来自教会团体意见分歧。例如，所谓的“主日”圣礼是由耶稣还是由他的追随者制定的，还是可能由两者共同制定的，这个问题，如果承认耶稣和教会团体之间没有什么明显的分别，那么，它就是无关紧要的。在原先一些关于基督论的著作中，有一个更受重视的问题，那就是，耶稣是如何看待自己的。他曾认为自己是弥赛亚，或者曾自称是人子，并且是在人子一词所含的某种特殊的末世论意味上自称的？他是否第一次把《申命记》、《以赛亚书》中的受难仆人的意象加诸己身了？他是否认为自己处于与父的独一关系之中？抑或这些思考方式的某一些或全部是在他的门徒当中产生的？我认为，对于这些问题，不可能有任何确定的回答。但我同时认为，这些问题的重要性已被夸大了。我们无需知道耶稣的内心想法，而且我们决不会知道。如果把他放在他的背景之中，承认不能把他从他所在的社会以及社会的回应(根据社会加给他的种种称呼来推测)中抽出来，那么我们的许多问题对基督论就不那么重要了，尽管它们仍具有一定的历史价值。(Macquarrie，1990 年，第 21—22 页)

在这里我们可以看到，“基督事件”这一概念在缓和具有潜在爆炸性的问题上是多么有用。耶稣是如何看待他自己的，这已不再重要。例如他是否认为自己处于与天父的独一关系之中，这已不再重要。因为，对麦奎利来说，道成肉身存在于基督教共同体的存在之中，这个共同体包括了由它发展出来的关于

耶稣的诸多信念。因此,肯定道成肉身就是肯定教会及其赖以维持的基督故事;而这不需要这么一个在先的或独立的判断:故事的字面意思是真实的。舒伯特·奥格登(Schubert Ogden)也提出了多少相似的主张,他说:"基督论宣称的真正主题不是历史上的耶稣,或者更确切地说,不是经验的一历史的耶稣,不是那个必须把最早的那些关于基督的证据作为史料用来证明的耶稣。确切说来,基督论宣称的主题是存在的一历史的耶稣,同样那些证据可为之发挥截然不同的并由神学来规范的作用。"(Ogden,1982年,第56页)

但"基督事件"这个概念也有一个优点,那就是它把人们的注意力引向重要的东西。对他人来说,任何一个人的生命,其意义不只存在于那一生命本身的具体现实之中,也存在于他人对他/她的感知、尊敬或诽谤、记忆和回应等等的方式之中。这对所有历史人物来说都是如此,不管他/她是善良的还是邪恶的,无论是圣方济各还是阿蒂拉(Attila),是乔治·华盛顿还是希特勒。他们都已根据记忆和故事、他人的忠实和憎恶被载入史册,并且通过被视为他们所体现的价值观念而为人所知。关于耶稣,也是如此。我们知道他,只因为别人曾对他作出回应,而另一些人又对他们的回应作出回应,一个运动就是这样发展起来的,这个运动几乎不可避免地把他看作是神圣的,而且是在相当有弹性之意义上的神圣,人们经常在这种意义上看待古代世界许多杰出的宗教人物和政治人物。这一"软"神性,表达在"上帝之子"的隐喻中,最后发展成这样一个"硬"隐喻宣称:耶稣是上帝圣子、神圣三位一体的第二位格的道成肉身。可是要用"基督事件"这个概念来使这一发展合法化,就需强行解释说,那一相当灵活的"事件",至少要持续到尼西亚大公会议为止,最好还包括卡尔西顿大公会议。

耶稣缺乏属神的自我意识或至少缺乏任何这样的迹象，对此，第三个回应与第二个回应很近似。但它不采取这样的做法：利用“基督事件”这个概念，把它扩展，包容进三位一体的正统说法的发展之中，而是认为圣灵在教会神学的发展中一直指导着教会。这主要是罗马天主教的见解。如M.施莫斯（M.Schmaus）说：“圣灵所赋予门徒的，是对耶稣基督及其工作的真实理解。”（Schumaus，1972年，第42页）而雨果·梅内尔（Hugo Meynell）这样讲到教会基督论的发展：“从正统基督教的观点看，这一发展最终归于神的旨意。”（Meynell，1986年，第107页）梵二会议宣称：“这一传统来自使徒，在圣灵的帮助下在教会中得到发展。”（Abbott，1966年，第116页——《关于神圣启示的教义宪章》，第2章，第8节）红衣主教拉津格（Ratzinger）甚至这样说到教会史：“这一历史整个是圣灵的展示。”（Ratzinger，1987年，第131页）理查德·斯温伯恩，作为一名英国圣公会信徒，认为神的启示要求或者有一个永无谬误的解释权威，这可能是教皇也可能是大公会议（或者都是），或者有“一个由上帝指定的大致方向，允许各处出现一些错误，但保证基本的信仰结构”（Swinburne，1989年，第82-83页）。斯蒂芬·戴维斯（Stephen Davis），作为一名福音派新教徒，这样说到卡尔西顿基督论：“我承认自己有一种强烈的信念，那就是，教会是在圣灵的引领下达到经典教义的。”（Davis，1988年，第43页）教会发展的神学是受神指导的，这一断言是由于那种神学和耶稣本人的信息这两者之间的巨大差异引起的。但显然，诉诸圣灵，这并不能为卡尔西顿大公会议的或其他任何的教条之真实性增加什么凭据。在提出更进一步的断言，说那些创设最初教条的人是受神指引的时候，这是简单地把争论的要点从一级信念转为次级信念，即一级信念是由神保证的。但我们没有办法确定，诸大公会议实际上是否是由神启示

的而不是对它们自己的宣称所作出的评估。如果我们可以接受这些为真，那么我们就可能会接受：发起者在起草它们时是受启示的；要不然，就不是这样。这里有一个显而易见的循环：一个人之所以相信这个教条是真的，是因为大公会议在宣布它时是受神指导的，而一个人之所以相信大公会议是由神指导的，是因为这个人相信那个教条是真的。这个教条的一级依据问题是无法逃脱的。所以这第三个回应具有欺骗性，是多余的。

历史上的耶稣未曾认为他自己是上帝道成肉身的，对这一认识的第四种回应从尘世的耶稣转向（在天主教传统内）天上的或宇宙的基督，或转向（在福音派新教内）当下经验到的复活的耶稣，作为基督教信仰的对象。

埃里克·马塞尔道出了天主教的核心：“我们今天认识的基督是历史上的基督，这对我们的信仰是基本的，但我们对他的认识并不依赖于历史学家和考古学家的研究。他同时也是天上的基督，就其本身而论，他就是我们当前以教会的圣礼生活为中介而经验到的对象。”（Mascall，1985 年，第 38—39 页）

“耶稣与我们同在”，“耶稣指导一切”，诸如此类的福音语言，反映了一种普遍的宗教经验类型，在这种经验中，信仰者感受到古鲁或上帝在精神上与他/她同在。例如我们想到基督教赞美诗《在园中》，其歌曲收尾的叠句“他与我同行，他与我同行，他告诉我我是他的”；或者想到这首“圣歌”：“我与耶稣有个短促交谈，我告诉他我的忧虑”，结尾是“与耶稣的一个短短谈话，就好了，一切都好”。从心理学描述看，与此相连续的可能是这样一种被普遍重复的活生生的感觉，那就是，所爱的人死了（通常是新近去世的），还会目不可见地临在，在某些临在场合安慰、指引人或对人提出要求。

我决不会寄希望于排除这个可能：那些死去的人有时可能

会以这种方式显现在生者身边，而耶稣死后几天、几周内情况可能也是如此。但今天，与一个不可见的耶稣谈话——或者，有时对天主教徒来说，是与一个不可见的圣母马利亚或一个受荣耀的圣徒谈话——这样的福音经验必定与宇宙基督意识一道以某种方式被理解，这种方式在其他宗教传统内可比较的现象上同样有所运用。无数活生生的经验——被看作是对一个人格神的临在的经验——可见诸威廉·詹姆斯（William James）的《宗教经验种种》（第三场演讲）和以下这部当代文集：《见不可见者：现代宗教与其他传统之经验》。后者撷自牛津阿利斯特·哈迪研究中心（the Alister Hardy Research Centre）收集的诸多报道。这些书记录了关于与耶稣相遇的经验的大量个案，并都在福音书故事的基础上描述了这些经验（Maxwell，1990 年，第 78—79、83、104—105、142、150、166 页）。对来自印度教的，与主克里希那（Klostermeier，1969 年，第 15 页）或与伽利女神（Isherwood，1965 年，第 65 页）相遇的经验，也有类似描述。有的是听到一个声音，有的经验到被一种亮光所包围（James，1960 年，第 251 页；Maxwell，1990 年，第 165 页），就如保罗去大马士革途中遇到的那样。就各种形式的宗教经验来说，宗教的和自然主义的解释都是可能的。从自然主义的观点看，所有这样的经验都要作为幻觉被排除。但从宗教的观点看，它们都要通过其结果加以检验，如果它们促进人的救赎性转变，把人从自我中心转向新的以神性实在为中心，那么它们将被接受为是这样的方式：在由这些不同传统塑造的人们的经验之中，超越者依这些方式被意识到了。所以它们是以下三者的共同产物：终极实在的普遍临在，能引起个体在特定时刻向那一实在开放的特殊场合，以及用来建构有

意识的经验的概念和意象[1]。

我们已注意到神学家们对耶稣未曾自称是上帝道成肉身这个事实的几种不同回应方式。我们也已看到,这些方式没有一种能给那些坚持神化耶稣的人免去为那决定性的一步作辩护的任务。这种辩护既要表明神化的发生过程是我们可认之为合法的过程,同时又要表明结果发展出来的教义本身是一贯的和可信的。

但在检验传统教义的一贯性之前,让我们在下一章先看看,传统道成肉身教义如何作为一个历史问题而产生的。

---

① 这一观点的证明,见 Hick,1989 年。

第四章　教会对耶稣神性的肯定

接下来让我们看看这样一个历史发展，即从尘世的拿撒勒的耶稣到正统基督教信仰、神学、布道和圣礼中的神圣基督。这一意义深远的转变是如何发生的？提出这一问题时，我们必须了解，公元1世纪的知识环境与我们身处工业化、世俗化、以科学为主导的现代西方的知识环境有何差异。在这里，詹姆斯·邓恩有告诫："首批基督徒称耶稣为'上帝之子'，这对他们的听众意味着什么？……我们必须努力调整我们的视听，用首批基督徒的同时代人的耳朵去听。我们必须尝试一个极为困难的任务，那就是把早期教父、大公会议以及诸世纪以降的教义学者们的种种声音都排除在外，以防这些声音说的是不同的东西，以防他们以不同力度把他们的话灌输给听者。"（Dunn，1980年，第13—14页）从我们今天的观点看，一个历史个体要被看作是上帝，这非得有惊天动地的奇迹，颠覆既有的整个世俗世界观不可。因为我们已受到诸世纪以来基督教思想的影响，认为上帝就意味着是永恒、全能、全知的宇宙创造主。但在古代世界，神的概念远远说不上有什么清楚的限定，使用这个概念也说不上有什么苛刻的条件。用圣保罗的话说，这是一个有"许多的神，许多的主"（《哥林多前书》8:5）的世界。再如引迈克尔·拉姆齐大主教的话："'上帝之子'这一称号本身未必有很深长的意味，因为在犹太人中，它可能不过是弥赛亚的意思，或实际上是指整

个以色列民族，而在希腊民间文化中，有许多上帝之子，意指受启示的圣者。"（Ramsey，1980年，第43页）对此，邓恩的解释更加充分，他指出，在新约时代的罗马世界，"神圣"、"上帝之子"甚至"上帝"，这些词多少是可以交替使用的。在荷马那里，英雄们"时常被称为'神圣的'，而从奥古斯都（Augustus）起，'神圣'成为帝国祭仪中的固定词，如'神圣凯撒'。而在另一端，它可以仅仅表示'虔诚的'、'敬神的'……我们再次发现英雄有时被称为'神'；而且从希腊化时期起，'神'成了帝王和国王们的固定称号——例如，我们会想到'显圣安条克'（即显圣的上帝）"（Dunn，1980年，第16—17页）。

具体讲到"上帝之子"这一概念时，邓恩说道：

> 希腊神话中的一些传奇英雄被称为上帝之子——尤其是狄奥尼索斯（Dionysus）和赫拉克勒斯（Heracles），他们是宙斯与凡妇生的儿子。东方的统治者，特别是埃及的统治者，被称为上帝之子。尤其是埃及托勒密王朝的国王们，他们从公元前4世纪起就自封"赫利俄斯之子"，而在耶稣时代，"上帝之子"（*huios theou*）被广泛用来指称奥古斯都。著名哲学家如毕达哥拉斯和柏拉图，有时也被说成是（阿波罗）神生的。而在斯多亚哲学中，宙斯，这一终极实在，被认为是众人之父……（Dunn，1980年，第17页）

邓恩断言："在古代世界，关于圣子身份和神的语言用得很广很多，在相当广泛的运用范围内为耶稣、保罗和约翰的同时代人所熟悉。"（Dunn，1980年，第17页）以下事实可为这一点进一步作证：《死海古卷》中讲到"应当被称为伟大上帝之子的人。他

应当被呼为上帝之子，而他们应当称他为至高者之子”①。这一富有弹性的、随意的用法一直延续到公元之后。亚历山大的克莱门(Clement)于200年左右写道：“有些印度人也遵循佛陀的戒律；由于佛陀那非同寻常的威仪，他们把他推上了神的地位。”(Clement，1956年，第316页；第一卷，第15章)拥有神之地位，是属神的，是神，或者是上帝之子，这些都表示神圣之意。

鉴于古代世界(包括1世纪的犹太教)的这一神性观念具有这么一种弹性，耶稣被视为神性人物之一，这毫不奇怪或异常。他作为一名神的先知与一个给人以深刻印象的传道者和治病者的那种特殊品质，当他在世时可能就被这样承认了。如新约学者莫里斯·凯西(Maurice Casey)所说：“任何人，只要他/她认为耶稣是一个特别公义的人，就可称他为上帝之子：他有赶鬼的能力，这使得那些相信自己有恶魔附体的人很可能把这个词用在这样一个显然圣洁、感人的人身上。”(Casey，1991年，第46页)在他死后及复活事件之后，当他被他的追随者认作弥赛亚，并且是大卫的后裔的时候，“上帝之子”的称号于他也就是自然而然、恰如其分的了。事实上，我们甚至可以说，要是耶稣没有像其他杰出宗教人物那样被神化，要是希伯来人的“上帝之子”隐喻没有用在他身上，那才奇怪。

我是说“隐喻”，尽管我们现代人对语言有字面用法与隐喻用法和其他非字面用法的区分，而在古代世界并没有这样截然的划分。在希伯来传统中，对于个人记念或群体共同记念的某件大事或所遇到的某个人的意义，人们喜欢用隐喻和神话来表

① 转引自 Martin Hengel，1975年，第44页。这个残篇(4Q246)，盖扎·弗米斯(Geza Vermes)将它译为：“他将被尊为上帝之子，他们将称他为至高者之子。”(《独立报》，1992年9月1日)

达。这是"一种习惯于米德拉西式扩展的文化"(Casey,1991年,第52页)。事实上,《圣经》讲述上帝及其在世上的种种展示时,其语言全都非常具有隐喻性。在希伯来经典中,上帝被描绘成王、牧人、父和磐石。在《新约》中,父是主要意象,因而这一意象以及与它相关的子的意象成为基督教话语的核心。在最早的经典用法中,这些很明显是——根据我们现代人的区分——隐喻。从字面上说,父是双亲中的男性。但上帝是灵,超越男性与女性之间的生物学区分,不是字面意义上所说的生孩子,尽管耶稣是"童贞女之子"这个观念(或者更确切地说是童贞观念)险些有这个意思。但当我们把上帝说成是我们天上的父时,我们是在使用一个动人的隐喻,这个隐喻描绘出神对人的态度:很像理想的父亲。

所以,就"上帝之子"这样的语言来说,我们可看到,在古代世界有一个人们普遍使用且喜闻乐见的隐喻,虽然后来的基督教神学把它看作是有字面意义的。我在这里要引用犹太学者盖扎·弗米斯的话,他说:"在犹太人中,'上帝之子'一词总是在隐喻意义上理解的。在犹太辞源中,使用这个词,决不是表示那个被如此称呼的人享有神性。因而可以万无一失地假定,如果基督教神学的发展环境是在希伯来而不是在希腊,那么不会产生如传统所理解的道成肉身教义。"(Vermes,1983年,第72页)

但在一些人看来,而且可能是事实,圣保罗是一个例外或部分例外,他的思考方式显然是犹太人的,但他已得出耶稣是上帝独生子道成肉身这一观念。人们可以而且已经以各种不同的方式理解保罗,因为他的话(在他的书信中)经常是劝告性的和修辞性的,在概念上并不精确明白。他是在向特定的基督团体讲道,而不是在撰写有体系的神学。他把耶稣说成是主耶稣基督,说成是上帝之子,在他最后一封也即写给歌罗西人的书信——

如果这确实是保罗写的(许多学者对此抱有怀疑)——中,他已趋向将耶稣神化。但问题当然是:在1世纪,这种语言对作者以及他的读者来说意味着什么?保罗使用的主要意象,父与子的意象,不可避免地暗示了(这种暗示在古代世界甚至更为强烈)儿子对父亲的服从。在保罗的笔下,上帝和上帝之子是无法被说成是同等的,如后来所宣称的神圣三位一体那样,诸位格是同等的。耶稣是上帝之子这一观念事实上是前三位一体的。保罗在《罗马书》中谨慎表达的神学观点好像(《使徒行传》中,保罗讲道有如《路加福音》所记载的彼得在圣灵降临节的讲道)是这样的:耶稣是一个在复活时被上帝提升到一个特殊而且至尊的位置上去的人。他这样说到耶稣:"按肉体说,是从大卫后裔生的;按圣洁的灵说,因上帝使他从死里复活,以大能显明他是上帝的儿子。"(《罗马书》1:3—4)圣子的从属角色,在《哥林多前书》中讲得更是清清楚楚,毫厘不爽,在那封书信中,讲到未来的众人复活时,保罗说基督将首先出现,"以后在他来的时候,是那些属基督的。再后,末期到了,那时基督既将一切执政的、掌权的、有能的都毁灭了,就把国交与父神。因为基督必要作王,等神把一切仇敌都放在他的脚下……万物既服了他,那时,子也要自己服那叫万物服他的,神在万物之上,为万物之主"(《哥林多前书》15:23—28)。

在《腓立比书》2:5—11("反倒虚己,取了奴仆的形像,成为人的样式……")的赞美诗中体现了虚己论,对于这个主题的基础,一直有争议,而像《加拉太书》4:4("神就差遣他的儿子为女子所生……")这样的话表明,对保罗来说,耶稣是一个先在的存在物,上帝把他派到世上来——这个观念,可以和犹太教关于上帝与人类之间的中间实体(智慧、圣言、天使)的概念联系起来。如果是这样,保罗表达了比其一般的书信大意所表达的更接近

发展了的神之道成肉身的观念。但这个问题已证明是很可以争辩的,事实上它属于新约注解中客观上无法裁定的那类问题,它很可能将继续引起纷歧意见。詹姆斯·邓恩对所有相关文本作了一番彻底考察之后,断言:“在这两段话中,当他说到上帝差遣他的儿子(《罗马书》8:3 和《加拉太书》4:4)时,他意在暗示上帝之子是先在的,并且已道成肉身为耶稣,这是可能的,但同样可能的,事实上也许更加可能的是,保罗的意思没有延伸这么远,在这些地方,他和他的读者们仅仅把耶稣看作是上帝委派来的那一位,他完全分担人的软弱、罪,并受束缚,他的死实现了上帝解放和转化人的目的。”(Dunn,1980 年,第 46 页)但既然保罗更接近早先的或是更接近后来的基督教对耶稣的理解这个问题几乎无关紧要,我不想作进一步探究。我暂且把他的思想看作大致是以下这条历史道路上的第三种方式,即从把属人的耶稣神化,称他为“上帝之子”,到更严格地称为“上帝独生子”(the son of God,在适当时候大写的 S 取代原来小写的 s),最后,经过几个世纪的争论,称上帝圣子、神圣三位一体的第二位格。

成长、发展中的教会不得不向地中海世界说希腊语的文化解释其信念,同时也用可接受的哲学术语向自己作解释;在君士坦丁大帝皈依基督教之后,为了帝国的和平,要有一个统一的基督教信仰体系。于是 325 年君士坦丁召开了尼西亚大公会议,“以使教会和帝国复和”(Pelikan,1985 年,第 52 页);正是在这里,教会第一次正式从希腊文化借用了本质(*ousia*)这一非圣经的概念,宣布耶稣作为上帝圣子道成肉身,与父同质(*homoousios toi patri*)。原初的圣经隐喻,此后为了神学目的而降格为需要解释的通俗语言,而为了官方的目的,它们又被哲学所取代。隐喻意义上的上帝之子变成形而上学意义上的上帝圣子、三位一体的第二位格。这在政治上的意义则是,作为基督徒的皇帝现在

拥有上帝在世上的管辖地位。因此当时的历史学家尤西比乌斯(Eusebius)写到君士坦丁对他的敌手利西纽斯(Licinius)的胜利时说，君士坦丁和他的儿子“在上帝、世界之王的保护之下，上帝的独生子、万民的救主作为他们的领袖和同盟，在四面八方布列兵力，抗击神的敌人，轻取捷胜”(Eusebius，1952年，第386页；第10卷，第9章，第4节)。

451年，卡尔西顿大公会议使用同样的哲学概念对尼西亚信经予以扩充，宣称基督“论到神性，他与父同质，论到人性，他与我们同质……以二性为表记，(二性并存)不混、不变、不分、不离……”正是这一卡尔西顿信经，从那时起一直是官方基督教对基督所作的陈述。

圣经的隐喻性语言自然地传达给所有这样的人，他们有的就寓于它的话语世界之中，有的能想像进入这个世界。我们仍把父和子以及在不那么广泛的范围内也把君王和牧人作为我们的概念世界的一部分；只要稍微努力想像一下，我们就可以理解这样一种古老的思考方式：把一个灵性上亲近上帝的人、一个虔诚的上帝仆人看作是上帝之子。这类隐喻的传达是成功的，因为它们是在当时的日常话语中形成的。但卡尔西顿信经是哲学的产物，具备规定给它的任何意思。这样的信经给人以深刻印象，恰恰是因为它们的单一意思具有学术性，并且只能为学者所了知。但要对这样的概念构建作批判性的哲学探究，必须始终条理清楚。假使这样的话，必须考虑到一个可能性，那就是，这一信经乍看之下似乎很稳固，很确定，但它不能用任何宗教上可接受的方式解释。任何否定耶稣具有完全、真正的神性或具有完全、真正的人性的理解，都被它背后的动机排除了。但这也许是无法做到的！如果信经是这样的，以至于对它的意思的任何具体说明，都会得出与这个或那个所想望的东西相冲突的一些

推论,那么这一信经是不成功的。如果对它作阐释的每一个努力都证明是不可接受的,那么它只能作为一种礼仪性的言辞发挥其作用,这种礼仪性言辞无须过于严密地加以考察,它只能用来禁止思想和使思想归于无效。

情况确实如上所述,我相信,这正是自尼西亚时代直至今天的基督论之争的教训。当然无法证明,将来没有人能以一种宗教上有价值的方式,成功地使得耶稣的二性理论能让人理解。但我认为,可以表明这是做不到的,尽管一代又一代最优秀的基督教神学家作过尝试或者视之为不可企及的目标而退缩。

所以在下一章中我们就来看看这些尝试。

第五章　二性抑或二心?

卡尔西顿大公会议规定了道成肉身的正统教义,内容如下:

因此,追随教皇们,我们所有人一致同意,要教导人们承认,同一的圣子,我们的主耶稣基督,既在神性上完全又在人性上完全,既是真神又是真人,亦由一个有理性的灵魂和肉体构成;论到神性,他与父同质,论到人性,他与我们同质;除了没有罪,他在各方面都与我们相似;论到神性,他在万世以先,为父所生,论到人性,他为救世人,为圣母马利亚(神母)所生。同一的基督,圣子,主,独生子,以二性为表记,二性不混、不变、不分、不离;二性不因结合而丧失区分,而是各保其特征,并合而成一人(*prosopon*)和实体(*hypostasis*),不分成二人(*prosopa*),而是同一的圣子和独生的上帝圣言,主耶稣基督;自远古时代以来的先知都这样认为,我们的主耶稣基督本人也这样告诉我们,还有教皇们的信经也如此传达。(Bettenson,1956年,第72—73页)

这里所使用的也即 *ousia*(本质)和 *hypostasis*(存在)两词所表达的特定概念,在5世纪以及整个中世纪,对受过教育的人都很熟悉,但现在早已不流行了。但如果谁希望重新肯定卡尔西顿基督论,那么他面临的任务就不是把希腊文化对耶稣其人如

何具备二性的说明翻译成当代的话语;因为原初的信经不包含这类说明。正如一位研究该时期的历史学家所说:“事实证明,卡尔西顿对问题的界定比古典的界定——它需要不断加以阐释——更不是办法。”(Young,1983年,第72—73页)问题不在于语言和概念的过时,而在于卡尔西顿大公会议实际上仅仅断言耶稣是“真人和真神”,而不努力说明这个悖论是如何可能的。正统的任务是,以一种可让人理解的方式阐明这个观念:某人既具有完全的神性,也即具有神的一切本质属性,同时又具有完全的人性,也即具有人的一切本质属性。单单断言这不同二性“不混、不变、不分、不离”地并存于耶稣身上,这只是说出了一组词语,而没有说出任何确定的意思。该信经在我们面前放置了一个“奥秘”而非一个“清楚明白的观念”。而且,这不是属神的奥秘,而是5世纪中叶在今天的土耳其召开的卡尔西顿大公会议上聚会的一群人的创造。在长期的基督论之争中,不管在卡尔西顿大公会议之前还是之后,都有过许多尝试,要为神一人观念给出一个让人可以理解的意思。然而它们全都不能满足卡尔西顿信经的基本要求,也即既肯定耶稣的神性又肯定他的人性,所以它们都不得不被当作异端而受拒斥。我不打算在这里评述这些通常相当天才的尝试:有大量优秀教科书在做这一工作[①]。但我要举一个例子。4世纪的神学家阿波利纳里斯(Apollinaris)提出(或者说似乎提出过,因为许多古代思想家包括阿波利纳里斯事实上究竟说过什么,存有疑问),人是由精神(*nous*)、灵魂(*psyche*,即心灵)和肉体(*sarx*)构成的,至于耶稣,他的精神是属神的永恒的逻各斯,他的心灵和肉体则是属人的。这一主张提供了一个明晰的意义,在此意义上,可以说耶稣既是神又是人。

---

① 如 Young,1983 和 1991 年。

但鉴于这一理由，即，没有属人的精神，耶稣就不是真正的人，不得不宣判它为异端。在此期间，企图解释神之道成肉身观念的其他所有尝试，也都未能平衡这两个基本的教义要素。结果，我们承袭了原初的卡尔西顿信经，但这个信经没有附上任何已阐明的意义。

因此到了20世纪又有大量尝试，试图不求助于传统的二性论语言来表达卡尔西顿信经的宗教性精髓。其中主要的建设性主张是，二"性"应理解成二心，即逻各斯/圣子的属神心灵和拿撒勒的耶稣的属人心灵。这一主张引起今天许多哲学家和神学家的兴趣。如A.T.汉森(A.T.Hanson)所说："有些人希望以此种方式为卡尔西顿基督论辩护，使得它能为现代人所理解，对他们来说，这看起来是可能的，即，关于两种意识的解释将成为今天公认的方法。"(Hanson，1984年，第471—472页)。这一"二心"主张有好几种说法①，但我不打算一一叙述、讨论。我将集中讨论最新近的、可能在哲学上也最深奥的一种说法，这就是托马斯·莫里斯在《上帝道成肉身的逻辑》中的说法，在此书中他为这一非常正统的立场作辩护："拿撒勒的耶稣是上帝圣子、神圣三位一体的第二位格。"(第13页)在莫里斯的书中，除了他的"二心"理论，还讲到别的一些内容，我已在别处讨论过整部书(Hick，1993年)。在这里，我仅限于讨论"二心"基督论。我将尽力表明，这是一个极好的例子：这样不惜一切代价要去弄清神之道成肉身观念的意思，却引起诸多令人讨厌的结果，落入纠缠不清的罗网之中。如果逻辑上足够机智(莫里斯不乏机智)，任务

---

① O'Collins，1983年；Brown，1985年；Thomas Morris，1986年a；Swinburne，1987年；Sturch，1991年。稍早，伯纳德·罗纳根(Bernard Lonergan)也表达过类似观点：见Meynell，1986年，第8章。

可以完成;但这只是对这样的人来说的:他甘愿吃苦,接受难以接受的推论。因为"道成肉身"的意义在经过一系列不可避免的限定之后,留给莫里斯的只是在卡尔西顿大公会议上所肯定下来的内容的一个单薄的影子。

莫里斯提出:"就上帝道成肉身来说,我们必须看出两种差不多是不同类型的意识。第一种我们可称之为上帝圣子的永恒心灵,它具有属神的意识,无论怎样,它都是全知的。此外还有一种凡俗的意识,当孩童耶稣成长、发展时,它也形成,并随之成长、发展。它从耶稣的所见所闻抽取视觉心像和概念。凡俗类型的意识和自我意识,在性质上完全是属人的,是犹太人的和1世纪的巴勒斯坦人的意识。"(第102-103页)他接着说道:

> 我们可以这样看待这两类意识(类似地,包含它们的是两类智性结构):上帝圣子属神的心灵包含他的凡俗心灵或意识,但不被后者所包含。也就是说,这两种心灵之间有一种可以说是不对称的关系。比如可设想两种电脑程序或信息系统,其中一个包含另一个,但不为另一个所包含。属神的心灵可以完全、直接进入道成肉身引起的属人经验,但属人的心灵却不能如此完全、直接地进入逻各斯专有的涵盖一切的全知之域,只有属神的心灵允许时才能进入。因此,耶稣其人有一个形而上的和人格的深度,这种深度是一切仅仅属人的个体所没有的。(第103页)

有两种心灵,一种包含另一种,莫里斯在进一步解释这一观念时,又提供了三个类比。一是做梦者的类比,做梦者参与一系列梦中事件,但仍能在某种涵盖一切的层面上意识到那是梦。在这里,"涵盖一切的"意识对应的是属神的心灵,梦的题材对应的

是属人的心灵。第二个类比是在通常心理学理论中讲到的意识"层次"：非意识或潜意识与意识之间假定的非对称的互入关系，与上帝道成肉身的属神意识和属人意识之间的假定关系有几分相似"(第105页)。第三个类比是多重人格情况中的两种意识："在某些多重人格的个案中，存在这样一重人格：它对于另外一重或多重人格所有的经验、所收集的信息和所引起的活动有完全而直接的知识，而其他任何一重人格都没有这种知识。换言之，在这些情形中，似乎存在某种非对称的互入关系，这种关系与二心论所主张的基督的属神心灵与属人心灵之间的关系相似，尽管不是完全相似。"(第106页)

所有这些类比都有一个共同之处，那就是它们都涉及两种心灵——属神的心灵和属人的心灵——之间的认知关系。可以把这两个心灵看作信息库、智性结构或信念体系；而理论则涉及一个心灵如何以及在什么程度上意识到另一个心灵的内容。但这样一种精神生活观是单维的。(就其本身而论，这与莫里斯本质上把宗教看作主要在于一套信念这一总观点相一致，这是西方后启蒙的观点，早已受到严厉的批评——例如，参见Smith，1991年。)因为一种活生生的意识不仅是一种智性结构，而且还是一种生机勃勃的活动，它对感官接收到的信息进行加工处理，接连不断地发挥着选择和决断的能力，择取态度，按照意志努力；人以变换不定的情感基调感知世界，感受情绪，这些情绪有时非常强烈，是决定性的。莫里斯单维的心灵观念与多维的实在之间的这一区别，相当重要。我认为，属神的和属人的心灵之间的关系，如果纯粹从智性角度去说明，要理解"道成肉身"在宗教上的重要意义，这是不会有结果的，但在另一方面，如果我们将它扩展一下，把意志和情感也包容进去，那么莫里斯的二心基督论就会由于另一个原因——我很快就要讲到——而变得不可

接受。

让我们分步来看。首先看看关于完全的非对称互入的假设。在这里有两种意识流,A 和 B,一种在以下意义上包含另一种,即,A 能觉知 B 意识流中所发生的一切,而 B 完全不知道 A 意识的内容。因此上帝圣子可以知道耶稣的意识和非意识中所发生的一切,而耶稣完全意识不到圣子在这样监察着他,甚至对圣子的存在也全无意识。

正如莫里斯自己注意到的(第 158—159 页),这是从神全知(无需指明圣子是全知的心灵)的教义推导出来的。因为一个全知的上帝必定始终知道人的每一个意识流内容。但这样一种非对称的认知进入,在宗教上,无论在哪种重要意义上说都不会成为神之道成肉身的本质。因为,如果它在于上帝对人的意识有完全的单向意识,那么上帝在每个人身上都道成肉身了。另外,上帝必定完全知道最圣洁的人的一切内心活动,也知道最邪恶、最堕落的人的一切内心活动,因此可以想见,上帝平等地道成肉身于他们所有人。传统观念认为神在耶稣基督身上的道成肉身是惟一的,显然,这单单靠这种绝对单向的认知进入的说法,是证明不了的。莫里斯对此有所觉察,他的理论实际上并没有假定两种心灵之间的这样一种绝对单向的进入。毋宁说,这种进入至少是部分双向和间歇性双向的。他说(前面已引用过):“属神的心灵可以完全、直接进入道成肉身引起的属人经验,但属人的心灵却不能如此完全、直接地进入逻各斯专有的涵盖一切的全知之域,只有属神的心灵允许时才能进入。因此,耶稣其人有一个形而上的和人格的深度,这种深度是一切仅仅属人的个体所没有的。”(第 103 页)

莫里斯假定属人的心灵有限地进入属神的心灵,这一道理需要给予更充分的说明。我们可以看到两种相当不同的可能。

一种可能是，两种心灵——属神的和属人的——之间有一种共通的关系和互动的关系。也即是说，在一定时候和一定程度上，耶稣属人的心灵知道自己是上帝圣子那远为开阔且无所不包的意识的对象。因此他意识到自己与三位一体的第二位格处于一种相互的我—你的意识状态之中。在这些时刻，他意识到自己处于上帝圣子的临在之中，同时也知道上帝圣子意识到他。这样一种描述，看来与《新约》中的提示相契合——当然有一点要除外，那就是，在《新约》中，耶稣生动地意识到的无所不包的神之临在，不是三位一体的第二位格，而仅仅是被称为阿爸、父的上帝。然而，进一步来说，耶稣与上帝的关系，如在共观福音书中所反映的，不仅有认知方面的，而且有意欲或意志方面的。他不仅(至少在他公开传道期间，或许在此之前就已)对上帝的实在和临在有压倒一切的意识，而且处在一种积极能动的关系之中，他向上帝祷告，听到上帝的声音，在行动中对上帝的意志作出回应。他意识到上帝对人世生活的意旨，和对他的特别旨意：作为上帝的使者，宣告天国即将来临，他也不断以此指导他自己的生活。

与上帝的这种互动，是许多男男女女在不同程度上共同分有的，在这种互动中，人压倒一切地意识到上帝的临在，与上帝说话，听到上帝的声音(无论是内在地还是外在地听到)，意识到上帝的意志，并按上帝的意志行事。突出的例子有摩西、耶利米、以赛亚、穆罕默德、古鲁那纳克(Nanak)、圣方济各、伽比尔(Kabir)、罗摩克里希那(Ramakrishna)，以及直至我们今天的其他许多人。我们可以把人对神的这种开放和回应作为基础，来理解近来唐纳德·贝利(Donald Baillie)和杰弗里·兰普(Geoffrey Lampe)等神学家在他们的恩典或神启基督论(详见第十章)中提出来的耶稣与上帝的关系。按照他们的看法，耶稣意识到无所

不在的神之临在,对神的意志作出回应,他的意识和回应达到如此程度,以致可以说(用一个自然的隐喻)他体现了一种爱,这种爱是属神的爱的反映。但这不是在为莫里斯所意欲的二心论作解释,因为他想望它与卡尔西顿的二性基督论一样受重视。

属人的心灵有限地进入属神的心灵,要阐明这是怎么回事,还有一种可能的方式,那就是,不是主张两种意识之间偶尔有互动,而是主张两种意识之间有偶尔的合一。也就是说,时不时地,耶稣的属人的心灵清晰程度不等地意识到它与上帝圣子的属神的心灵的同一性。在这些时刻,耶稣自知是神,意识到他是上帝圣子道成肉身。这与四福音书中提供的耶稣画像相符合——除了一点,即,四福音书中的耶稣相信他与其合一的神之临在是上帝圣父:“我与父原为一”(《约翰福音》10:30),“人看见了我,就是看见了父”(《约翰福音》14:9)。

这种解释方式把耶稣的上帝意识比作在与神合一的神秘主义中经常出现的意识。通常,在有神论的神秘主义中,在人的神秘存在与神的存在之间保留着最终的区分。但有时,这类神秘主义者——犹太教徒、基督徒和穆斯林——至少看来曾经超越这一区分。但印度的不二论思想十分明确地宣称,净化了的人之意识与神之实在具有同一性。按照这一观点,当我们超越自我时,我们就会在拯救性觉悟的刹那间发现,我们与无限而永恒的梵是一体的:汝即彼(*Tat tvam asi*)。已有几位印度哲学家(如Gandhi,1984 年,第 46 页)指出了以下两者的相似:四福音书中的基督宣称人与父的合一,吠檀多思想则认为,我们被虚假的个体自我所蒙蔽,以致不认得我们与绝对实在梵的同一,而当一个人完全觉悟时,他/她会意识到最终的同一。

这样解释二心理论,有一个缺陷,那就是,它符合四福音书属神的基督,但不符合共观福音书中更具历史可信性的耶稣。

按照规定的定义,可以认为一个知道自己是上帝的人仍可以被当作完全的人。但这样一个人不是我们之中的一个,他与我们人的情况不同。即使他仅仅在很少的场合下意识到他作为上帝圣子的身份,他在其余时间大抵也会依照这些重大时刻来记念和生活。因此,即便假定这是可能的,按照四福音书的模式,上帝道成肉身,降生为人,此人(始终或有时)意识到自己是神,是永恒、全能和全知的,这也不是经过历史研究而在共观福音书故事中看到的耶稣。

现在让我们回到莫里斯对以下这一论点的回应上来,即,用一种单向的认知进入去解释道成肉身,得出的只不过是这个事实:上帝的全知意识不仅了知耶稣的意识,而且了知一切人的意识。对此,莫里斯说道:

> 举个精神感应术的例子。A 可以完全感应进入 B 的心灵。假如你这样假定,这是否可以推出,B 的思想即 A 的思想,B 的心理状态即 A 的心理状态? 当然不能。B 相信外面在下雨,A 可以完全感应进入 B 的心灵,从这两者不能推出,A 也相信外面在下雨,因为 A 有独立的理性可以认为 B 错了。单单进入,并不意味着拥有。所以,上帝能完全进入我们所有人的心灵,这不能推出,我们所有人的心灵是他的心灵或者我们的思想就是他的思想。所以这自然不能推出我们每个人都是上帝道成肉身。(第 159 页)

从这段话来看,似乎是,属神的心灵进入属人的心灵,只有当属神的心灵同时拥有属人的心灵之内的思想时,才可以说成是道成肉身。但莫里斯接着指出,考虑到我们对耶稣的历史看法,上述条件事实上就会分文不值。因为“大多数严肃看待耶稣的真

实人性的神学家,无论他们多么正统,都想承认……这一可能,即耶稣的属人的心灵也有一些错误的信念,如关于地球的形状,关于太阳和地球的相对运动的情况,以及关于其他事物的信念”(第159—160页)。有了这一更正,现在我们是否已最终达到一个恰当的道成肉身观念,也就是,上帝圣子能完全进入耶稣属人的心灵,尽管我们这样认为时也意识到了耶稣的某些信念是错误的?

不!因为这一模式同样适用于其他所有属人的心灵。所以莫里斯当下承认,他最初认为道成肉身在于“二种心灵之间的一种非对称的进入关系”(第103页),这是不够的。需要追加一个要素。他说,这个附加的要素就是“原动力和认知力”的统一。在两个人的例子中,A和B,A能感应进入B的心灵,B在某一时刻的心灵状态是(至少部分是)B发挥她的原动力的结果,而A进入她的心灵是由于他的原动力的作用。这样就有两套不同的原动力。但耶稣的情况与此不同:“他不是这样一个人:所赋予的认知力和原动力,不同于上帝圣子的认知力和原动力。因为耶稣与上帝圣子同一。因此,耶稣属人的心灵的认知力和原动力不是别的,正是上帝圣子的认知力和原动力”(第161—162页)。

这种“认知力和原动力”显然对莫里斯的最终理论至关重要。它们是什么?大概我们的认知力就是我们的认识能力,而我们的原动力就是我们引致变化的能力,换言之,就是我们的意志力。莫里斯把一个人达到某种心理状态看作“是她的认知力和原动力发挥作用的结果”(第161页),由此可见,原动力,就心灵的原动力而言,是发自意志的,这点在莫里斯的文本中是显而易见的。因为很显然,正是通过发挥她的意志力,从而作出选择,她才在那一特定时刻处于这种特定的心理状态而不是别的

状态。

让我们再看看另一观点的推论,这个观点是,通过意志活动,耶稣的属人心灵在每一刻都处于它所在的状态,而这种意志活动就是上帝圣子的意志活动。莫里斯由于只关注两种心灵之间的认知关系,他把这一原理只运用于它们的信念系统或智性结构。他说,上帝圣子的认知力和原动力"通过人的躯体,在人所特有的存在条件的制约下发挥作用,结果形成一种属人的意识,一种属人的智性结构,它不同于完全属神的智性结构,后者能自由发挥神力,不受束缚"(第 162 页)。但仅仅考虑智性结构,这是不充分的,是一种单维度的、纯粹智性的精神生活观,我们在前面就已注意到。实际上,意志不仅在形成信念方面发挥作用,重要的是,它还在个人在这世界上与其他人相关联的活动中发挥作用。在这里有一种统一的意志,它是上帝圣子的意志,它意味着,当耶稣决定说什么或做什么时,是上帝圣子在决定;同样,当耶稣抵制诱惑时,是上帝圣子的意志在抵制。换言之,此时莫里斯所抱的观点是,耶稣没有独立的属人的意志,在他生活中起作用的意志是三位一体之第二位格的属神的意志。

不过在其整部书中,莫里斯非常擅于认清和应付困难。他也意识到,这个观点,即时时替耶稣作抉择的意志是上帝圣子的意志,已被 680—681 年在君士坦丁堡召开的第六次大公会议判为持一志论的异端。该会议意在维护耶稣完全的人性,包括他那属人的意志,并求助于这样一些经文,如"我不求自己的意思,只求那差我来者的意思"(《约翰福音》5:30),"父啊,在你凡事都能,求你将这杯撤去。然而不要从我的意思,只要从你的意思"(《马可福音》14:36)。因此在另一段话中,莫里斯肯定,除了三位一体之第二位格的属神的意志,耶稣还有属人的自由意志。他提出,这两种意志之间的关系是,耶稣有属人的自由,包括犯

罪的自由，但是，如果他事实上曾经试图犯罪，属神的意志也会加以干预而阻止他。因为他坚持认为，耶稣拥有“必然是善的神之属性”(第 152 页)。因此莫里斯问道：“(耶稣的)选择真是他的自由行为吗？嗯，必须从一开始就承认，他不可能作别的选择。他的神性会防止他这样做。”(第 150 页)所以他是自由的，但又必然是善的。莫里斯举了一个假想的例子来帮助我们理解：有个叫琼斯的人被安置在一个房间里，并告诉他两个小时之内不要离开。但是，“没有给他知道，他脑中已插入电极，电极一旦被激活，就会阻止他决定或尝试在这两小时内离开房间”(第 151 页)。然而事实上电极永远不需要被激活。所以，在一种意义上说，琼斯是自由地呆在房间里的，而在另一种意义上说，他没有自由不这样做。两者类似，“琼斯不知道电极……耶稣那属人的意识不知道他必然是善的，不会犯罪的”(第 153 页)。

这的确是一种非常古怪的自由，它其实依赖于无知。照莫里斯的意思，似乎是，我有自由做任何我不可能做但自认为能做的事！但对这一点我不想多讲；因为，即使我们承认这一关于耶稣的自由的观念，它也仍不能挽救道成肉身的二心理论。

我们已看到，莫里斯不得不承认，说属神的心灵在认知上完全进入属人的心灵，这是不够的，因为这适用于一切属人的心灵。因此他被迫加上一个从句：“耶稣属人的心灵所发挥的认知力和原动力不是别的，正是上帝圣子的认知力和原动力。”(第 161—162 页)因为正是这一点把耶稣与其他所有人区分开来。然而，正如我们已看到的，坚持这一用来区分的细节，恰恰等于说只有一个意志，也就是上帝圣子的意志。但莫里斯觉得，他必须避开这一结论，以免被以异端罪论处。于是，如我们所看到的，他断言有两个意志，属人的意志和属神的意志；并补充说，如果属人的意志试图作出偏离属神的意志的决定，属神的意志会

强行使之改变。但在莫里斯用作例证的故事中，有一个约定，那就是房间里的人实际上并不试图离开，因而根本不需要插入他脑中的电极去阻止。而耶稣的情况与这个例子相类似的是，他决不会着手做不好的事，因而不需要那包围着他的属神的心灵来阻止。但当然，我们无权这样约定。便于论证起见，我们假定耶稣事实上从没做过任何哪怕有最细微错误的事，但我们怎么知道，他作为一个人，从来不曾打算做不好的事，而是在逻各斯压倒一切的意志之下，这种意图被抑止住了，没能转化为行动？他表面上完美的生活或许隐蔽着许多不好的内心冲动也未可知，这些冲动在发展成明显的行为前被阻止了。但即使这种未实现的恶端，也必须被认作是缺点；因为，为了让属神的心灵有所压制，必须有需要被压制的东西在那里。

这样，我们所知道的是一个属人的耶稣，他从没做过罪恶的事，但至于他内心的道德生活如何，依莫里斯的理论，我们什么也说不上；因为任何内在缺陷都会被彻底地防止表现在外在行为上。我认为，这一最终的解释，不像是卡尔西顿大公会议上所讲的神之道成肉身——莫里斯极力使之变得可以让人理解和相信——的意思，留给我们的是属人的耶稣，他的心灵，上帝圣子在认知上可以完全进入；假如，或者无论什么时候，属人的心灵要作出错误的决定，上帝圣子就阻止他，不让他着手按其决定去做。也就是说，耶稣在以下意义上是上帝道成肉身，即上帝挑选属人的耶稣充当一个特殊的角色——就是不让他犯错。

这就推出，如果上帝除了全知地意识到其他某个人心中的全部内容，还会阻止她，不让她作出任何错误的选择，那么那个人也将成为上帝道成肉身的例子。但这样卡尔西顿大公会议的核心观念不就被漏掉了？这个观念就是：亦即上帝在一个属人生命中的人格临在是独一无二的，与属人的耶稣讲话，就是在跟

上帝圣子讲话？从莫里斯的理论可得出一个与此非常接近的结论，就是，与耶稣交谈就是与这样一个人交谈：他有上帝圣子在无形地监察着，使他不至于迷途①。

在更晚近的一篇文章（Thomas Morris，1989年）中，莫里斯提出，二心基督论可以从关于复心或心群的心理生活观念中找到根据。这是一些当代心理学家和人工智能理论家提出的观点，认为心是由一组小的心或心理单体的组合。这一心灵构成说，不是与莫里斯的二心理论很相容，而且事实上是肯接受后者的吗？莫里斯参考的是罗伯特·奥恩斯坦（Robert Ornstein）的《复心》（Ornstein，1986年）；但在马文·明斯基（Marvin Minsky）的《心群》② 中可以找到更为精深的心灵多元观，可为证明一种基本上正统的基督论提供更明细的证据。根据这种观点，心是由一组心理要素有等级地排列组合在一起的，较高层的要素监察和影响较低层的要素。在每一层，不同单体——观念、记忆、意志、情感——之间既有合作又有竞争，其上面一层有时也介入其中。所以我们的意识始终既接收较低层供给的材料，又受到这一复杂组合体（它是我们的整个心理生活）的较高层的影响。

这一观点运用于基督论，可以再增加一层，逻各斯的心灵，由它监督和指导耶稣那属人的心群之活动。这样属神的心灵就通过一个心理结构做工，这个心理结构是完全属人的，是上帝圣子的属人的心灵。或者，换一种运用方式，可以把心群看作是无

---

① 对莫里斯的理论另一不同的批评，包括"莫里斯的耶稣最终几乎不是人"，见 Thatcher，1990年，第46—48页，第94—95页。

② Marvin Minsky，1987年。是蒂姆·马斯格罗夫（Tim Musgrove）的一篇论文（目前尚未付印），使我注意到这一心灵理论及其在基督论上的可能运用。

序结构的而不是等级结构的，意识活动是各种各样相互竞争和合作的子心(sub-minds)推来拉去的结果，属神的心灵就作为其中一个子心起作用，它既容许耶稣的非神圣心理单体受诱惑，有无知和错误信念，但又顾及他的生活有一个成功的神圣的总体方向。

在我看来，如威廉·詹姆斯(James，1890年，第10章)首先提出的那样，把人心看作是一个由诸多系统复合而成的系统，而不是一个单一的系统，这似乎是完全有理的。但我认为，这并不能使我们比4世纪的阿波利纳里斯更接近一种看似有理的神之道成肉身观念。因为，一个复合的心，其决定性要素是属神的(但我们在总体上仍然是人)，它没有自由做不好的事。属人的那部分也许想犯罪，但属神的、不会犯罪的那部分必定会强行改变或阻遏这种企图。这样的人不会像我们那样受诱惑，或者他会通过克服诱惑而成为良善的，因而他不会体现我们人的道德理想。也不会——涉及赎罪教义——这样：他的死成为一种献身，所献出的这个生命对上帝有着完美的属人的顺从品性。因此二心基督论没有通过引入心群概念而克服前面所说的困境。

理查德·斯特奇(Sturch，1991年)试图对莫里斯的二心基督论的说法加以改进，提出了他自己的"核心自我"理论。核心自我是我(I，ego，moi[1])，斯特奇认为，"'核心自我'理论告诉我们——这是与之相似的莫里斯的理论做不到的——就逻各斯方面来讲，它知道它'所进入的'属人的生命是他自己的"(第133页)。与莫里斯的理论一样，斯特奇也认为有两种意识："除了那属人的意识，'我经验到X和Y'——这是耶稣与我们其他人共同具有的，还有一种属神的意识，'我经验到X和Y，还经验到P

① 是法语单词。——译注

和 Q′,P 和 Q 代表上帝圣子的经验。”(第 132 页)我已在上面讨论过,在关于耶稣的道德自由的问题上,莫里斯是一分为二地来看的,一是属人的心灵,它会或不总是会有正当企图,另一是属神的心灵,它抑制属人的心灵中任何不好的倾向,而斯特奇则说:“据我看来,希克提出的几点,不影响我在本书中采取的立场。”(第 133 页,注 24)但我认为,这只因为他没有直接抓住这个明确的问题,即:耶稣是否有犯罪的自由?这个问题已证明对莫里斯的理论是致命的。斯特奇说:“上帝圣子的意志和意识是这同一位人(*prosopon* 和 *hypostasis*)的意志和意识,也是那位 1 世纪的犹太木匠的意志和意识,但这好比说,这种意志和意识都不在他那属人的头脑中。”(第 140 页)所以,上帝圣子的意志也就是耶稣的意志,但不“在他那属人的头脑中”。那么,在上帝圣子的属神自我作道德决断时,耶稣的头脑(它是指导他的躯体的其余部分的)被置之不理了吗?或许耶稣那属人的头脑做不好的事,但那属神的自我却促使他的躯体为善?这一观点越是详加解释,就越是没有道理。斯特奇说:“属人的(意志和意识)受到圣灵的指引和启示,而那属神的意志和意识知道在那属人的生命(作为它自己的生命)中所发生的一切。”(第 140 页)但这徒增混乱。因为这个问题又冒出来:耶稣有自由拒绝圣灵的指引和启示吗?如果没有,那么他不是真正的人;而如果他有在头脑中错误行使意志的自由,那么我们怎么知道他从来没做过什么不好的事,怎么知道那属神的核心自我——“可以说,(它)不在他那属人的头脑中”(着重点是我加的)——促使他另有做法?看来留下来惟一可供这一岌岌可危的理论求得庇护的,在于“可以说”一语具有很管用的含糊性!

我的结论是,二心基督论不能为神之道成肉身观念提供一种可让人理解的意思,最终它并不比它试图取代的二性基督论

殊胜。确实,旧的卡尔西顿信经——事实上它对耶稣的神性和人性仅仅予以断言而没有努力解释如何可能——乘了奥秘之便,而莫里斯和斯特奇在试图以一种可让人理解的方式解释这个奥秘时,丧失了这一便利!

第六章　神的虚己？

尽管神的虚己观念要追溯到《腓立比书》第2章第5—11节，但用它来解决由二性教条引起的难题则是相当晚近的事。神甘愿卑微这一主题，也即永恒的圣子为了我们的救恩从天堂降到这世上，在早期教会中受到（例如）普瓦蒂埃的奚拉里（Hilary of Poitiers）、亚历山大的西里尔（Cyril of Alexandria）和教皇利奥（Pope Leo）的重视。但这些人没有认为圣子为了成为人而让自己放弃所有神性。正是19世纪路德宗神学家戈特弗里德·托马休斯（Gottfried Thomasius）首先提出：我们通过假设先在的圣子抛弃某些属神的品质以接受人性，可以适当地承认耶稣的真正人性——当时重新得到强调。托马修斯提出，我们“明确断定道成肉身这一事实：上帝的永恒圣子，神的第二位格，让他自己受到人体的限制，受到时空生存的限制，受到人之发展条件的制约，也受到具体的历史存在物所有的束缚，为的是在圣言最完满的意义上以人性经历我们人的生活，并且不因这种生活而不成其为上帝”（Welch，1965年，第48页）。

从那时起，主要在英国和德国已发展出了许多虚己理论（kenotic theories）。其目的是为耶稣是一个真正属人的和历史的人物辩护，也（尤其在一些较晚近的虚己论者的思想中）为了避免表面上难以处理的难题，这些难题在卡尔西顿二性教条中已变得越来越明显了。它们的进程取决于处境的基本逻辑。从共

观福音书的证据出发，我们不得不说历史上的耶稣至少缺乏上帝的某些属性。例如，他既不是全知的也不是全能的。于是，首要的问题是，他是在绝对意义上缺乏这些（以及其他）属性，也即他完全不具备这些属性，还是仅仅在这样的意义上缺乏这些（以及其他）属性，也即他拥有它们却又全面地抑制它们，不让它们表现出来。

后一个可能性（有时称为 *krypsis*，即隐匿），尽管有些路德宗神学家为之辩护，但通常不中人意。因为，全能的耶稣有意识地不让自己使用无限的权能，他虽然是全知的却装出人的无知，这样的耶稣几乎不能算一个人。也许可以按假设的定义宣称他是这样的；但从一个普通人的观点看，他那样就成了一个超人。支配着我们的恐惧和焦虑，折磨着我们的诱惑，面向我们的死亡奥秘，对他都是虚幻不真的，以至于他生活在一个与我们这些普通的会死之人不同的意义世界之中。在他身上不可能看到我们共有的完美人性，这些完美人性却是我们应当力争成为他的门徒而要去达到的。

所以，主要的虚己理论不仅仅谈到神的属性的隐匿，而且说到神实际上的虚己、内收、放弃权能、为了接受人性而抛弃绝对的品性——而这样做时仍不失是完全、确实的上帝圣子。显然，这里至少存在表面上的矛盾；就如二性基督论的情况，问题在于是否讲得通。这是虚己基督论试图要论证的。依我看，他们的论证没有成功。他们阐述了神彻底牺牲自我这一总观点，说救世主以谦卑的方式来到我们当中，软弱、贫穷且脆弱；他们证明这一图景的宗教价值在于它是圣爱的最高表现。但面对一个人身为上帝却缺乏上帝的属性这一明显的矛盾时，他们所能做的就是提供并不能触及要害的种种类比，进而诉诸奥秘。

在这里，我们宜拿全盛时期的某一个虚己基督论作为一个

典型来详加考察。我选择的是当今虚己观念的辩护者们所推崇的一个基督论，它是由弗兰克·威斯顿（Frank Weston）主教在《惟一的基督》（1907 年第 1 版）中提出的。布里安·赫布斯韦特认为，在威斯顿的作品中，虚己基督论得到“极其谨慎而敏锐的推敲和阐述”，并说：“他对神圣逻各斯以人性经历耶稣人生每一阶段的生活和行动，而表现出来的那种自我克制的论述，有可能被视为关于虚己观最好的、道德上最有说服力的论述之一。”（Hebblethwaite，1987 年，第 30、57 页）史蒂芬·戴维斯也说：“依我看，威斯顿有一部不该被遗忘的书，那就是堪称最佳基督论著作的那部书。”（Davis，1988 年，第 198 页）这些都是有力的褒奖。

据传记记载（Maynard Smith，1926 年），弗兰克·威斯特（1871—1924 年）曾是一位富有英雄气质的宣教的主教——依他所理解的就是完全献身于基督工作。他逐渐和他所在教区（在今天的坦桑尼亚）的非洲基督徒打成一片；试图提高他们的福利，替他们挡住他所说的两种邪恶，即伊斯兰教（原文“穆罕默德教”[Mohammedanism]）和欧洲商业主义。他是一名盎格鲁天主教徒，这一光荣传统的成员同时也是基督教社会主义者。《惟一的基督》于 1907 年首次出版，当时威斯顿 36 岁，是桑给巴尔盎格鲁教区的教士团成员和秘书宣教士，该书第 2 版，也是修订版，于 1914 年面世。威斯顿激烈反对当时盎格鲁现代主义者，因为他们怀疑传统的卡尔西顿基督论，也怀疑马利亚童贞生子和耶稣身体复活的历史性。他攻击由新约学者斯特里特（B.H. Streeter）编辑的《基础：依近代思想阐述基督教信仰》一书的各位作者；当赫里福德（Hereford）主教任命斯特里特为他的教区的教士团成员时，其时已是桑给巴尔主教的威斯顿一本正经地宣称他自己的教区不再和赫里福德的教区来往！因此，正如他所理解的，他是一位闻名遐迩的正统辩护人。

威斯顿著作的文风与他那时的大量神学作品的文风一样，比起今日牛津神学硕士论文（威斯顿这部书当初就是神学硕士论文）更讲究修辞而较少讲究（学术的）严肃性、明晰性。过了80年后再来看，该书在圣经运用方面也是前批评的。因为威斯顿把当时新约批评视为危险的错误，因此（例如）他把《约翰福音》上的话当作历史上的耶稣的原话（*ipsissima verba*）引用。不过，他思考认真，真诚地致力于寻求真理，对这一主题他有一定的新方法，而且他诚实地、头脑清楚地看待（尽管他最终不能反驳）他的理论所引发的非常值得注意的反对理由。

正如威斯顿所做的，我们应该从他的心理学开始。这决不是与标准的近代心理学的巧合。根据威斯顿的看法，我们是由他所谓的（有好几种不同称谓）自我、主体、人格或“我”和自我赖以运作的人性组成的。人性则由躯体和灵魂组成，而灵魂（即心灵）包括理智的理解力、意志、感情、“动物性”感觉能力、欲望和情绪。威斯顿的这一图式的不寻常之处在于自我/人格/“我”是作为某种不同于心灵（或灵魂）的东西出现的。然而这一区别对他的基督论是必不可少的。他说：“基督论假定人身上有某种潜在的实在叫‘我’，它与现有的灵魂（相当于心灵）和躯体不可分离，然而实际上是不同的，并且是二者的基础……这个‘我’发挥基本功能需要灵魂，通过灵魂‘我’得以意欲、思考和抉择；为了其真实、完全的生活，它需要物质表现——躯体，而灵魂则是其本质形式。但这个‘我’不是灵魂，不是躯体，也不是二者的混合，而是二者存在的基础。”（Weston，1914年，第16页）威斯顿的基督论需要在“我”和身—心之间二分的理由是，“天主教会证实，在拿撒勒的耶稣那里，‘我’即上帝永恒的圣言，不是别的”（第16页）。然而，“我”和身—心之间的区分不仅是威斯顿的理论所要求的，而且也是其难题的根源。因为，如果“我”或自我根

本上说是某种东西,那么它至少必须包括意识,其实就是自我意识。这一区分所带来的两难,涉及威斯顿假定的属神的意识同时发生的两种状态,即非肉身化和肉身化之间的关系。但为了理解这一难题是如何产生的,我们必须看看他的论证。

他的基本看法是:"道成肉身的人性在其生存的最初时刻不是在属人的人格、主体或行动者之中构成的,而是在道成肉身的圣言中构成的,自从它在马利亚胎内形成,圣言就是它的主体、拥有者、行动者、自我、人格。"(第 17 页)因此,威斯顿认为上帝圣子的属神的自我生活在两组关系——他和三位一体的永恒关系以及和他的肉身化生存的历史关系——之中。但是,鉴于属神的"我"不同于他所采取的人性,他也不是简单地不同于神性;因为三位一体的每一个属神的"我"都等同于惟一的神性。因此,"探究道成肉身的圣言是否使用属神的心灵和意志是没用的,因为假定上帝放弃它们是错误的。他是属神的心灵和意志;在道成肉身(指耶稣基督)生活的每一时刻,我们都必定承认,哪里有他,哪里就有神性,还有都归于神性的所有权能与活动;存在着一个统一体,神圣的本质,它就是圣言本身"(第 13 页)。

因此,当威斯顿站在尼西亚—卡尔西顿传统中谈到"神性和人性在一个位格即基督里合一"(第 63 页)时,他是在把具有完全的神性的上帝圣子说成是历史上拿撒勒的耶稣的自我或"我",上帝圣子正是在以及通过耶稣这一身一心体表现其本身的。因而神圣逻各斯(即圣子)所接受的人性是"非人格的",也即没有属人的"我"、自我——采用这一人性的"我"是永恒的神圣逻各斯或圣子。威斯顿在同一意义上使用的三个术语,我一般只用一个,也就是"自我"。

威斯顿有时被看作虚己类型的基督论的代表,并且实际上是重要代表。然而,他将自己的理论和虚己论(kenoticism)作了

区分。关于虚己论，他用了一章篇幅，有时还作了猛烈的批评。他坚持逻各斯在道成肉身中没有中止拥有任何神性。然而，在那状态，逻各斯甘心情愿限制他的神性活动，以至于他意识不到拥有它们。但同时——正是在这里引起了难题——它依然合乎永恒的逻各斯："无论要求什么样的自我限制，他总是依然拥有他的权能，在有必要限制之处承认限制的法则"（第 150 页）。结果（属神的自我居于人性中）表现了"人性的美和卓越，同时其人性不为罪所限制，无缺陷地得到发展，并和永恒的上帝圣子一直保持人格的合一"（第 150 页）。

如前所述，威斯顿循蹈正统，认为逻各斯所接受的人性是"非人格的"（*anhypostatic*）人性，即不是一个特定的完全具有自主自我的属人的人格，而是这样的自我得以运作的心理的和生理的机制。假使这样的话，使心理—生理的机制运作的自我就是永恒而神圣的逻各斯。但是（并且这是威斯顿思想的一个方面，有可能贴上虚己论的标签）为了在人性，甚至理想的人性之限制中运作，逻各斯不得不自我限制："道成肉身（即耶稣基督）不必思考、说或做超出人性合作能力之外的事，他是无罪的、完美的，并且是在逻各斯之中被确立的"（第 153 页）。正如威斯顿的类比（我们不久就谈到）所阐明的，他是把上帝圣子在肉身化的状态，看作上帝圣子自愿将其精神活动限制在人所特有的区域之内。

然而，威斯顿同时肯定耶稣在他的属人的心灵中绝无错误，因为这属人的心灵是他所接受的和贴切的表现，他从人格和本质上说是"创造主和真理"（第 156 页）。耶稣当然不是对一切事物都有信念，但对于他确实有信念的事物，他的信念是正确的——"我们决不相信，对于道成肉身者（指耶稣基督）曾说过的某一句话，在他作为逻各斯的普遍生命中，他会说：'那不是完

全、最终真实的。'"(第 226 页)

道成肉身的圣子和上帝圣父的沟通，是通过他的属人的心灵进行的。所以，耶稣向上帝祈祷，并意识到在执行天父的旨意。随着耶稣从童年到青年到成年的成长，他对上帝的意识也从适合于一个完美的婴儿到适合于一个完美的成人发展。"因为在考虑永恒圣子的虚己时，我们不必讨论他保留了多大的权能，而只要讨论在他生命的各个阶段他所接受的人性能在多大程度上传达他的权能"(第 162 页)。

威斯顿面临的难题(他真诚、头脑清楚，足以对付这难题)是：耶稣的自我如何可能是三位一体的第二位格的永恒、全知、全能的自我，又同时是受时间限制的、通常是无知的、软弱的人。这是对威斯顿理论的批评讨论所必须关注的难题。他依据与属神的自我的两组不同关系谈论逻各斯的肉身化和非肉身化。一方面有这样一组关系，在其中逻各斯处于三位一体的内在生命之中，并作为其创造主与整个被造的宇宙处于无限的关系之中。另一方面，道成肉身的圣子与他的人类同胞以及与他和他们共同居住的世界有着有限的关系。我们试图要阐明的问题涉及这二者也即具有全部神性的永恒的、天上的逻各斯和肉身化的、处于有限人性中的同一逻各斯之间的关系。因为威斯顿坚持，只有一个基督(所以他的书名也取《惟一的基督》)，只有一个属神的自我，无论在肉身化的还是在非肉身化的状态。所以他说："永恒圣子尽管让神助佑他获得人性，但他藉以限制自己的行动却不属于道成肉身者的关系，而属于他的普遍(即非肉身化)活动的关系……他生活在自我限制的法则之下，这种限制是他强加给他自己，也就是无限的逻各斯自身的……永恒圣子时时刻刻给予耶稣基督的种种关系以动力。"(第 160—161 页)在这里，必须指出有一重要的含混之处。前面所引的第二个句子暗示，

有一个在先的非肉身化的方案，后来由属神的圣子在他肉身化的生活中予以贯彻实行。另一方面，第三个句子暗示，圣子一直自愿接受他的肉身化生存中的种种限制。然而，这对我们采纳何种解释最终没有任何实质性的影响。因为威斯顿坚持只有一个属神的自我，这个属神的自我制定方案，又贯彻方案。

结果是这样一幅图景：神圣三位一体的第二位格无限而永恒的自我，甘愿在他的肉身化状态中限制他自己的意识。既然三位一体的第二位格是永恒的，在他于尘世30年左右的生活中仍维持着他天上的生存，那么在此期间逻各斯同时在天上和人间活动。因而，谈到耶稣在无意识地怀于马利亚胎内期间，威斯顿说："接受实际上的无意识，这被视为活的、无限的逻各斯短暂的表现。"（第177页）这同一个属神的自我——再说一次，对威斯顿来说只有一个自我，它既处于肉身化状态，又处于非肉身化状态——同时是无限的和有限的、全知的和以人的方式表现的无知、全能的和以人的方式表现的软弱。问题在于：这套观念能否发展成一贯的假设。

威斯顿试图通过一系列类比让人理解他的观点。其中有一个类比是关于圣弗朗西斯·德塞尔斯（St Francis de Sales）的，弗朗西斯是他父母的告解神父，而他作为儿子则又敬爱父母。"但当他与父亲或母亲走进忏悔室时，他发现自己不能实践他对父母的孝敬，也不能使用他那对他们生活有益的知识。他仅仅是一名司铎，听完他们的忏悔后赦免他们灵魂的罪；他只通过他的司铎身份与他们联系。他是与他俩二种关系的主体，而他首先是他们的儿子。但就与司铎身份有关的、特定的、有限的关系而言，他在实践作为儿子的职责时是受限制的"（第166—167页）。因此，同一个自我，弗朗西斯同时具有两个方面的意识，较宽的方面是作为儿子的意识，较窄的方面则是他作为司铎自愿进行

自我限制而产生的意识——后者类似于永恒逻各斯那受限制的、属人的意识。另一个类比(我在中间略去了一个非洲国王被迫受奴役的故事,第171—172页)是讲这样一个人的:

> 他是一个指挥官的爱子,他应征入伍,并且被调到他父亲的军团。他作为儿子的自我意识属于他完满、合适的生活的一部分;但在由于他的应征入伍而建立起来的这一特定的、狭隘的关系中,他是一个受限制的意识的主体;知道自己是在服役中的儿子。只有在他的兵役生活确实有效且可容忍的范围内,才容许受限制的意识压过较一般的意识表现出来。他是一个人;他没有双重意识;但他作为一名战士的自我意识之内容少于他作为一个儿子、在父亲房子里自由自在的意识之内容。(第172页)

在这样的例子中,都有一个"与其环境有着双重关系的人"(第172页)。然而,威斯顿意识到"这些类比在我们最需帮助之处却无能为力"(第173页)。因为在这些例子中——正如一切类比都取自人类生活——个人意识在可以说是一为荣耀一为谦卑的两种状态下存在着一贯的连续性。但上帝道成肉身的情形要更加复杂。因为道成肉身者(指耶稣基督)的自我意识受到了他的人性的限制与遮蔽。与上述类比中的情况不同,他并没有意识到他究竟是谁。换言之,尘世的耶稣没有意识到自己是永恒的逻各斯、神圣三位一体的第二位格。这位尘世的耶稣也没意识到他在荣耀中甘愿让自己身处谦卑之境。那么尘世的耶稣之自我如何可能等同于那在天上的、同时甘愿受他(耶稣)自己的意识之限制的自我?这似乎并不存在一种一贯的可能性。而属神的自我在肉身化和非肉身化这两种状态下的统一性是威斯顿

的核心论点。他说:“不能高估达到对一个单一的基督意识的理解之重要性。”(第 174 页)所以,“道成肉身者(耶稣基督)时刻遵循和顺从他作为无限的逻各斯所要加诸他自身的自我限制的法则”(第 175 页)。

威斯顿引起的难题是,如何设想一个属神的自我同时处于无限的非肉身化和有限的肉身化状态,以及如何设想第一种状态愿接受第二种状态的限制。一个未分裂的属神的自我怎么可能同时是无限的(在天堂)和有限的(在尘世)? 威斯顿敏锐地意识到这一难题并且正视它。他问道:“逻各斯怎么可能自我限制而成为受难、苦恼、孤独和死于十字架的主体,同时又是活生生的、赐予生命的上帝圣子?”(第 181 页)他的回答非常诚恳:“没有人回答过这问题,也没有人能回答这问题。”(第 181 页)他于是(但不太甘心)加入那些托庇于神之奥秘的观念的人之中:“他们仅仅以属神的爱具有无限的权能为借口。他们很明智,拒绝以对人而言的尺度去限定神的权能。我们有充分理由和他们一道止步;面对至上的救赎奥秘,我们可以通过冥想圣父的爱和全能以加强我们的信仰。”(第 182 页)

然而,威斯顿确实试图以另一个类比来理解这个奥秘:

> 这恰如王子为了父亲的政策,离开皇宫,住在劳工当中;经历劳工生活的种种困苦和变迁,拒绝接受他作为一名劳工不可能自然接受和使用的来自他人的任何东西。那些认识他并在心中向他俯首的人被禁止以任何方式认他或帮助他。设想正当危难时期,王子成了一名失业者,并被选为失业者头目之一。他和他们一道来到国王面前;他和他们一样处于国王的眼皮底下;他得到的答复是谁都不能得到什么。在皇宫外面,他承受着失业者的忧伤、痛苦和饥饿;

> 除了疲惫不堪的受难者们,谁都不会帮助他。从最初的意志行为看他是一名失业者。随着时间一天天过去,苦难加深了;最后发生了暴乱。在暴乱中他受到严酷的待遇;他躺在监狱医务室,生命危在旦夕。他被认出来了,但只能被当作一名失业工人来对待,现在他是一名等待审判的罪犯。可是他一直是王子。然而他决心在做劳工的情况下被人认出是王子。他加诸己身的自我限制的法则在皇宫时必须遵守。他不会也一定不能违背它。(第182—183页)

但是威斯顿再次清楚地看到:"就此而论,该类比令我们失望的当然是这一点:儿子不可能在他父亲的房子里做一个孝子同时又在街上做一名失业名。"(第183页)他于是诉诸另一个有关司铎的类比,这位司铎作为谋杀案审判中的证人,一定不可以泄漏他在神圣的忏悔行为中获悉的信息(第184—185页)。在这里,同一个自我的两种意识,一种更一般,一种更狭隘。他最后不得不承认:"但是,这些类比毕竟没有让我们更明确地看到逻各斯两种状态共存之可能。"(第185页)

因此,威斯顿的努力以他所称的奥秘告终。对虚己论神学家来说,这也是普遍的事实。他们一般说我们不能寄希望于理解神虚己的过程或方式。例如这一学派的重要成员福赛思(P.T.Forsyth)说:"我们对这一过程(一个完满的、永恒的存在者能藉着它投身一个生成过程)究竟如何不可能形成任何科学的概念,我们对神性如何能接受成长、一个属神的意识如何依其意愿改变它自己的意识,也不能形成任何科学的概念。"(Forsyth,1910年,第293—295页)同一时期的另一位重要虚己论神学家麦金托什(H.R.Mackintosh)说:"基督里的上帝以某种方法——确切描述这种方法当然超出了我们的能力——屈尊适应我们有

限的生活尺度，为了我们而变得卑下贫穷。”（Mackintosh，1912年，第446页）他认为，我们不能寄希望于理解神的虚己：“我们只得相信它非我们所能思议”（第476页）。查尔斯·戈尔（Charles Gore）与威斯顿主张相似：“在某种意义上，肉身化状态的谦卑和自我限制与属神的、普遍的功能在另一领域的继续发挥是相容的。”（Gore，1907年，第93页）必须承认这“在某种意义上非我们所能设想”（第207页）。当代虚己论神学家也有相似的话。例如史蒂芬·戴维斯说：“当然，我们无法使用虚己论（或任何其他理论）去消除经典教义的奥秘。”（Davis，1988年，第53页）布里安·赫布斯韦特谈到“超越的上帝让他自己亲自降临并以人形为人所知这一神秘而不可理喻的行为”时说：“我们并不比我们把握上帝的本质更容易把握道成肉身的本质。”（Goulder，1978年，第28页）然而这种诉诸奥秘以替代概念清晰的做法的错误在于，虚己基督论不是一个启示的真理，而是一个理论，正如戴维斯正确称呼它的。这是人想出来的假设；我们不能通过授予它以神圣奥秘的称号来挽救一个有缺陷的假设。

第七章　虚己基督论难题再探

如前所述,上帝中止拥有任何基本的神性这一观念,表面上是相当悖论的。托马斯·莫里斯在他的提议中阐明了悖论的矛盾程度,他说应把神的永恒性理解为"具有那些基本神性的范例之特征或形式"。简言之,"具有基本神性的任何个体决不会开始也决不会停止拥有基本神性,相反,他永恒地拥有它"(Morris,1986年a,第96—97页)。显然,神的永恒性在这一意义上排除了上帝中止拥有任何属性之可能,上帝正是因为有这些属性才成为上帝。

然而,是否可以通过区分神的两类不同属性而避免上述结论呢?亦即一类是非基本的并因而可留下来不参与肉身化过程的属性,另一类是基本的并因而在上帝道成肉身时必须继续由其来体现上帝之特征的属性,这些属性在肉身化过程中得以保留。这一方式是史蒂芬·戴维斯提出来的。然而他完全意识到了使用这一区分所涉及的难题。他说:

> 上帝怎样才能既保持为神又成为人?自然,圆满答复这一问题非我力所能及。但很肯定,有一件事必须发生,那就是上帝必须放弃任何与人不相容的神之属性(当然是偶然的;基本的属性,如果上帝要依然保持是上帝,就不可能被放弃)。这也包含了上帝不会接受任何与作为神不相容

> 的偶然的人之属性。这整幅图景就取决于:不存在人不可能拥有的神之基本属性,也不存在神不可能拥有的人之基本属性。(Davis,1988 年,第 52 页,cf. Davis,1983 年)

表面上这是一个苛刻的要求。然而,只要采取任何一个能满足这一要求的定义就能十分轻易地达到它。因为,我们依据一个人的理论所要求的,可以自由断言某一神性或人性是基本的或不是基本的。这正是戴维斯的做法。他把耶稣是上帝道成肉身这一教义作为绝对的论据,并由此推断:(他自认为)耶稣没有的诸如全能、全知、无形体等属性,都不是神的基本属性! 所以,"如果耶稣是上帝,又如果耶稣不是全能的,那么全能就不是上帝的基本属性"(Davis,1988 年,第 72 页)。另外几个属性的情况也与此相同。正如我在第一章指出的,我们总是有可能通过规定出使其变得真实的定义而解救传统的教义。但我们得计算一下成本。这里存在的危险是:在调整上帝的概念以使上帝道成肉身成为可能时,一个人可能会抛弃这一概念在宗教上相当重要的诸方面。

因为,使得我们说历史的耶稣不是全能、全知和无形体的证据,也是使得我们有以下认识的证据:他不是全能的而只存在于特定的时间和地点;不是永恒的,而是在一定的时间在他母亲胎内形成;因此他不可能是其他存在之物的创造主,也不拥有自存性。在倒空了这么多通常包括在内的神性之后,戴维斯问道:"那么,上帝的哪些属性是基本的?"他自己回答说:"我猜想是那些与道成肉身相容的属性(无论它们是什么),诸如神圣性、自我同一性、生存性。"(Davis,1988 年,第 72 页)生存性和自我同一性事实上必定是任何存在物包括上帝的属性。但是上帝之为上帝是否有任何独特的基本属性? 戴维斯惟一保留的是:"神圣

性”。但什么是神圣性?传统上的回答有说:神圣性在于永恒、全能、全知、全在以及是其他万物的自存的创造主。但是,所有这些属性都被戴维斯当作偶然的属性搁置一旁,因为历史的耶稣并不具备这些属性。因而,在为上帝道成肉身提供概念空间时,戴维斯差不多必须摒弃传统基督教对上帝的理解。对于安瑟伦(Anselm)的路线,他更须严加摒弃,安瑟伦宣称,把自存性当作偶然属性是不合理的;拥有自存性(即永恒存在,不被创造,并且不依赖于任何其他事物而存在)就是必然地拥有那种地位。如果这是正确的,那么它就向戴维斯提出了一个让他不舒服的两难。他要么说自存性不是神的基本属性(长期以来被认为是神的基本属性),要么说尘世的耶稣拥有自存性——这就否定了他的真正人性。

然而,正如戴维斯所希望的,他有一个避免这一两难困境的办法。他承认有许多神的属性(不管是否“基本”)如他所说的都是“不能放弃的”。他提供的范例是“是天地万物的创造主”和“不被创造”这两个属性。或许自存性是另一个更加综合的范例。戴维斯于是将一个 who 从句运用到这些“不能放弃的”属性上:“耶稣基督有作为上帝的一些属性,有作为人的一些属性……因此我们可以明智地说诸如‘作为上帝,耶稣基督不会死’和‘作为人,耶稣基督会死’这样并非无意义的话。”(Davis,1988 年,第 56 页)他也像先前的虚己论者那样,用一个类比来支持这一提议:

> 假定有个名叫马伦(Malan)的人既是某城的市长又是当地一个学院的体育系主任。马伦作为市长确实有某些权利和责任(例如让市政会通过法规),作为体育系主任又有某些权利和责任(例如给运动员预算拨款签字)。有人可能

> 问:“嗳,这个马伦能否签署法案?”在一种意义上,应回答说“是”——马伦此人拥有这一能力。但在另一种意义上说,这问题提得不恰当。应当这样提问:“马伦作为市长是否具有这种能力?”于是答案当然是“是”(同样,对于“马伦作为体育系主任是否有那种能力”的回答当然是“否”)。与此相似,“耶稣基督会不会死”这一异议提得不当。在一种意义上(在会导致悖论的意义上)说,耶稣基督既会死又不会死。然而,说得更确切些,作为人,他会死;作为神,他不会死。(Davis,1988 年,第 57 页)

戴维斯承认这个类比不确切,因为我们可以明白一个人如何可能既是市长又是体育系主任,但我们无法了解耶稣如何可能既是上帝又是人。换言之,这个类比丝毫无助于解决道成肉身的逻辑难题。然而,这一类比并不是旨在这一难题,相反地,它预设了道成肉身,意在表明耶稣既会死又不会死——即作为上帝他不会死,作为人他会死——是如何可能的①。但是,哪怕限于这一点,这个类比在关键时刻也是无效的(就如其他虚己论的类比那样)。因为在马伦的例子中,在不同时间充当的两个角色具有相同而统一的意识、记忆和意志:马伦下午充当体育系主任时能够记起上午当市长时所做的事。但在耶稣那里并没有类似连续的角色;他并非有时为神有时为人;也没有这样一个处境:耶稣作为人可以记起他以前作为上帝时所做的事。他必须同时既是人又是神——这一难题对威斯顿的虚己论来说是致命的(正

① 彼得·吉奇(Peter Geach,1977 年,第 25—28 页)和赫伯特(R.T.Herbert,1979 年,第 4 章)也为使用差不多或同样的命题作辩护,托马斯·莫里斯则予以批评(Thomas Morris,1986 年 b)。

如我在上章指出的)。

托马斯·莫里斯提出一个可行的方法,以挽救这一虚己理论,但他没有推荐。这种方法认为,(例如)全知确实是永恒上帝的必要属性,只不过要有所限定,是"除了自由和暂时地选择成为其他属性的全知"(Thomas Morris,1986年a,第99页);其他的神之属性也与此相同。我们由此可以坚持:全知等都是上帝永恒地拥有的属性,但在道成肉身期间留有暂时中止拥有这些属性的余地。莫里斯认为,这是"使基督的神性和明显表现在他的尘世经历之中的限制之间得到协调的、最强劲、最精致的虚己论形式"(Thomas Morris,1986年a,第100页)。这当然很精致。但正如莫里斯也注意到的,它与传统上对上帝的正统理解相抵触:"神的这种永恒性与属神的人物中止知道大量真理这回事不相矛盾,这非常不同于传统有神论归诸上帝的任何属性形式。"(Thomas Morris,1986年a,第101页)实际上,这种虚己论在哲学上有多大天才,在神学上就有多大乏味,它再次证明:总是有可能在一个更大的神学综合体中通过对其他地方作适当调整而挽救某一特定因素;但采取这种策略得不偿失。一个困难被解决了,却在另外地方引起一个新的、同样难以克服的难题。

但让我们试行另一种方法,来区分上帝形而上的和道德的属性。形而上的属性是自存性(包括不依赖他物而永恒存在)、全在、全能以及是其他万物的创造主。道德属性是善、爱、正义、怜悯和智慧。这样我们能否说(如托马休斯①)三位一体的第二位格在道成肉身时其形而上属性被暂时搁置起来,而其道德属

① 戈特弗里德·托马休斯(Gottfried Thomasius)的观点,见Welch,1965年,第70页。罗纳德·J. 菲斯特拉(Ronald J. Feenstra,1989年)为这样一种主张的逻辑可能性作辩护。

性得以保留——结果耶稣体现出上帝的善、爱、正义、怜悯和智慧，但没有体现神的全知、全能等等？

乍看起来，这是一种富有吸引力的可能性。初看，说耶稣体现了神的爱，这远比说耶稣体现了神的全知全能似乎更富有理性。因为，尽管他明显不是全知全能的，但他教导且实践爱的诫命。他的生活向他所遇见的男男女女展现了一种无私的爱（*agape*），向穷人和卑微者开启了天国之门，并为了完成他的使命而甘愿受死。在"道成肉身"的隐喻意义上，他的生命就是圣爱的"肉身化"，因为所有的圣爱都是神之爱的反映，所以确实可以说他"体现"了上帝的爱。

就在我们试图将这译成非隐喻的语言时，难题增加了。因为，上帝的道德属性，其独特的神圣之处在于它们的无限性。人类可以是善的、爱的、智慧的、正义的和怜悯的，但只有上帝才是无限善、无限爱、无限智慧、无限正义和无限怜悯的。因而，若上帝的道德属性要被充分体现在一个人身上，那个人必须在无限的神圣程度上拥有这些属性。但这似乎是不可能的。有限的人之特征只能是有限的。所以我们要说的，不是如圣保罗那样说"神本性一切的丰盛，都有形有体地居住在耶稣基督里面"（《歌罗西书》2:9），而是在耶稣于特定时间和地点经历的大约 30 年人生中，体现了同样多的神之善、爱等等。

耶稣那尘世的善和爱是无限的属神的善和爱的反映，正是在这里，不断被修正的传统基督论形式开始接近道成肉身的隐喻性概念。因为后者认为属神的爱的"道成肉身"发生在一切人的生命中，只要它们对上帝爱的临在作出回应，并在世上以属人的有限的方式反映出这种属神的爱。耶稣显然是其中的一个佼佼者。

耶稣是否比其他任何活过的人都更多地"体现了"属神的

爱，或者他在生活中的每一刻是否全然为爱所激励，这个进一步的问题不是基于历史证据所能回答的。然而，基督教传统实际上在耶稣无罪性的教义中已回答了这一问题，该教义回到了"高"基督论("high" christology)。因为无罪性肯定至少是神性的消极标准。但耶稣在他生活的每一刻在道德上都是完美的，这必定是一种信仰的肯定而非历史的真实。实际上这一信仰确定无疑藐视了福音书中记录的好几项内容。因为福音书中报导耶稣不仅说了："你为什么称我是良善的？除了上帝之外，再没有良善的"(《马可福音》10:18)，而且也做了在很多人看来不够完美的事：他不屑一顾地对待他的家人(《马可福音》3:31—35)，并说："人到我这里来，而不恨自己的父母、妻子、儿女、弟兄、姊妹和自己的生命，就不能作我的门徒。"(《路加福音》14:26)他在耶路撒冷圣殿使用了暴力(《马太福音》21:12)；他对一位求他为她女儿治病的外邦妇女的态度，在今天看来有种族主义之嫌，他说："让儿女们先吃饱，不好拿儿女的饼丢给狗吃。"(《马可福音》7:27)他诅咒了一棵无花果树并使它枯萎，因为这棵树在他饥饿时没有结果子(《马可福音》11:13—14,20)。这些在一个大圣者的生活中固然是很小的污点；但表面上看，它们与耶稣在道德上绝对完美、是活过的人中惟一无罪、完全无伦理缺陷的人这一教义不一致。

一个固守耶稣无罪性之教义的人当然可以坚持：既然耶稣是上帝道成肉身，那么他表面上不那么完美的任何行为，以上帝的标准——哪怕不以我们的标准——看必定是无瑕的。但这就变成了：先是肯定一个教义而无视反面证据，进而用该教义去否认反面证据；而这种程序在其他领域不会被认为在思想上是可称道的。

回到刚才的观念上来，也即耶稣体现的是上帝的道德属性

而非形而上属性，我的结论是：作为一个字面假设，它没有得到明白的阐释，尽管它作为一个隐喻真理是完全说得通的。换言之，耶稣对上帝的临在非常开放，对上帝的意志非常顺从地作出回应，以至于在他无私的见证和服务的生活中“体现”了神的爱（但没有体现神的全能、全知等），直至死亡。

虚己基督论最好被理解为隐喻，史蒂芬·赛克斯（Stephen Sykes）主教在他新颖、富有洞见的论述中事实上就支持这种观点（参见“固守虚己基督论”，Sykes，1986 年）。他采纳的理论最初由厄恩斯特·洛迈耶（Ernst Lohmeyer）于 1927 年提出并被广泛接受的，该理论认为《腓立比书》第 2 章第 5—11 节引自一首赞美诗。他相信该赞美诗可能在早期教会被用于洗礼。因为它的形式是宗教入会式的一般性结构——放弃一个人先前的生活和地位、象征性的谦卑或死亡、再次获得光荣的新的身份。基督的谦卑（以至被钉死在十字架上）“是信仰者在洗礼的谦卑中认同的谦卑”（Sykes，1986 年，第 363 页）。信仰者于是在基督教团契中获得彼此奉献或虚已之爱的新生活。

赛克斯指出，虚己隐喻及其背后神的无私之爱的主题根植于基督教的洗礼结构，这说明后者坚持了基督教神学，尽管“其相继的教条形式受到了刻薄的批评”（Sykes，1986 年，第 361 页）。因为神的虚己隐喻象征性地反映在洗礼的虚己中，它具有一种生命和有效性，它自身独立于 19、20 世纪的尝试，即利用它去解决由卡尔西顿大公会议引发的形而上学难题；这些尝试的失败对它基本上没有影响。虚己论是一个生动的隐喻，表达了启示在耶稣身上的属神之爱的无私性，做他的门徒就是要求有这种无私的爱。但是，当这个隐喻被用来对道成肉身观念作出字面理解，认为上帝圣子抛弃他一定的属性以便成为一个人时，它就引起了太多的难题以致令人无法接受。这些虚己理论就是

这样,——尽管赛克斯可能不想如此强烈地看待这一点,——把一个好端端的隐喻变成一个糟糕的形而上学。对此赛克斯自己是这样看待的:虚己隐喻的真正意义见诸"举行特定仪式的制度"之历史实在中,参加仪式者"相信他们由此分有了一种被救赎的新人性"(Sykes,1986年,第366页)。

保罗或不知名的作者无意用腓立比人的赞美诗去解决二性基督论难题,该段赞美诗引文在保罗的这封书信中所处的位置可证实这一点,书信中引用这段话时,是在规劝腓立比人效法耶稣的无私:"凡事不可结党,不可贪图虚浮的荣耀,只要存心谦卑,各人看别人比自己强。各人不要单顾自己的事,也要顾别人的事。你们当以基督耶稣的心为心……"(《腓立比书》2:3—5)因此虚己的隐喻具有实践的目的,可用来正确指导我们的生活,让我们摆脱自我中心,完全以上帝为中心——这体现在保罗的经验和/或神学中,也体现在基督教团契的生活中。

对虚己论的这一理解,十分近似于我在本书中论证的关于道成肉身教义本身的观点。耶稣是"上帝之子",在他身上圣灵强有力地临在,而且他的生活已向人昭示了上帝的实在性、爱和要求,这样一个很好的隐喻被转化成耶稣具有神人二性的形而上学理论。这种理论从来未能以连贯的、可理解的、在宗教上也是可接受的方式被阐述;但是它所根植的这一生动隐喻,连同缭绕教会的种种教条公式的气味,却一道致使要对它作出理解的种种尝试沿续至今。原初的道成肉身隐喻能够表达基督徒对耶稣——他传达了上帝的拯救性临在——的独特回应。这种回应体现在门徒的共同生活中,基督教共同体也由此得以缔造。上帝之子的隐喻是这个共同体独有的家族话语的一部分。但不应该把它转变成一个形而上学教条,期望它拥有客观的、普遍的真理。

第八章　道成肉身教义的历史副作用

每一个重要的宗教传统的历史都包含了其信徒犯下的巨大的道德罪恶。有时,不仅那些犯了罪或默从犯罪的人基于谨慎的理由为它们作辩护,而且传统本身的官方教义也被用于维护其正当性。例如吠陀的种姓教义在印度用于证明把千百万人看作微不足道的贱民是正当的。在有些伊斯兰国家,惨无人道的惩罚形式诉诸《古兰经》而得到辩解。本章关心的是类似的基督教现象,其中有巨大的历史性罪恶是特别诉诸道成肉身教义而得到辩护的[①]。

这些罪恶——反犹主义、对第三世界的殖民剥削、西方父权制、基督徒在与其他信仰人民的关系中所表现的优越感——不是由道成肉身教义引起的。它们是由贪婪、残忍和偏见造成的,基督教已证实其信徒无力克服这种贪婪、残忍和偏见。但本章关心的不是这些罪恶事实本身,而是它们通过诉诸耶稣的神性而得到辩护的方式。结论不是表明这一教义是错误的,而是看到由于人性的堕落,这一教义天生容易被危险地误用。耶稣本人没有教导这一教义,而且它也从未以一种可行的方式表述过,这个事实与上述结论一道,可作为一个累积个案中的一个要素,

---

① 关于基督教教义和基督徒对教义的滥用之间的关系,更广泛的讨论参见 Driver,1981 年;Bowden,1988 年,第 8 章。

重新理解上帝在耶稣生命之中的活动，这一重新理解是和对基督教的新认识相容的，即把基督教视为众多拯救道路之一。

反犹主义不是发端于基督教，但当基督教成为罗马帝国的国教时，对犹太人的迫害非但没有终止，反而很快升级。正如罗斯玛丽·卢瑟（Rosemary Ruether）所说："我们必须承认，基督教反犹主义是古代反犹主义图景中的一个独特的新因素。其根源在于基督教和犹太教关于耶稣的弥赛亚身份的神学争论，所以它冲击着基督教福音的核心。正是这一神学根源和由它发展而成的独特的基督教类型的反犹主义，对罗马法取消了对犹太人的原有宽容负有责任。"（Ruether，1974 年，第 28 页）中世纪，这一基督教反犹主义达到骇人的地步，之后又多少淡化了，但在 19、20 世纪再度兴起，至纳粹试图灭绝欧洲犹太人时达到无以复加的地步。在这一漫长的历史中，反犹主义为自己的合理性作辩护，认为这样对待那些用十字架钉死耶稣（上帝道成肉身）而犯弑神罪的人在道德上是正当的。不是犹太人而是他们的罗马统治者把耶稣视为潜在的政治威胁，又迫害耶稣，这一事实却被忽视了。因为福音书成文时，正值教会和犹太会堂之间冲突尖锐，而且它可能是在外邦基督教团契中写成的（Casey，1991 年，第 27 页以下），福音书急于将罪责强加给犹太人。

这在《约翰福音》中得到最强烈的反映，该福音书在某种程度上把犹太人归为上帝的敌人，许多世纪以来这毒害了基督徒的想像。例如在《约翰福音》中耶稣和其他人一起攻击"犹太人"，说："我知道你们是亚伯拉罕的子孙，你们都想要杀我，因为你们心里容不下我的道"（8:37）；"你们是出于你们的父魔鬼，你们父的私欲，你们偏要行"（8:44）。说到他自己的教导，他说："出于上帝的，必听上帝的话；你们不听，因为你们不是出于上帝。"（8:47）用罗斯玛丽·卢瑟的话说："将'在上帝中的人'和'疏

离上帝的人'这一神学上的区分神话化,变成两种信仰姿态之间的区分,约翰就这样为把犹太人描绘成魔鬼定下了最终的神学形式,从而成了基督教传统中反犹主义的根源。"(Ruether,1974年,第116页)弑神的指控——这当然预设了耶稣的神性——在整个中世纪一次又一次对犹太人的暴力迫害中为反犹态度作辩护,并且也被19、20世纪较世俗的反犹主义所利用。实际上,直到1965年罗马天主教梵二会议才正式取消弑神的指控。但是,在梵二会议上以及在后来任何的官方声明中教会都没有直面反犹主义明显的基督教特征。人们可能渴望更加公开的表述,就如于1955年在英格兰林肯城修建的石碑一样。这块石碑取代了1255年竖立的一块石碑,后者记录了臆想的、犹太人对一名基督徒儿童的仪式性谋杀。这块新的石碑说:"犹太教团体对基督徒儿童进行'仪式性谋杀',这种捏造出来的故事普遍流传于中世纪,甚至更加晚近的时候还在流传。这些虚构的故事断送了许多无辜犹太人的生命。林肯城有它自己的传说,据说这个被害的基督徒儿童就埋在大教堂里。上面建了一个神龛,称这个男孩为'小圣体'(little St. Hugh)……这样的故事并不能增进基督教世界的声誉,所以我们祈祷——'主啊,请不要记念我们的罪过,也不要记念我们先辈的罪过。'"(Sonn,1989年,第438页)

耶稣的神化和反犹主义之间的联系当然不具有直接的逻辑必然性。基督徒当然有可能相信犹太人由于不把耶稣视为上帝道成肉身而拒斥他,但不能由此感到迫害和杀戮他们是正确的。这一联系在于以下这个历史事实,即耶稣的神性被用来辩护和强化对这样一个民族的偏见:他们由于坚持自己的独特信仰和生活方式,而被迫跻身于隔离区,从事不受人欢迎的职业,进而被当作社会弊病的替罪羊。然而,最恶劣、致命的迫害,以及在

宗教上使许多善良百姓支持迫害或变得迷茫不清的花言巧语，都依赖于这样的信念：犹太教不接受的耶稣正是亲历人生的上帝——以及有意无意地从中推导出来的结论：基督教世界必定拒斥犹太人，并且可以正当地虐待他们，无论以何种现实通行的方式①。

如果基于其他理由——尤其是耶稣本人未教导过他自己是上帝道成肉身以及至今没有人能成功给予道成肉身以一个可接受的字面意义——把这一教义重新理解为对耶稣对于基督徒之意义的隐喻性陈述，那么反犹主义的魔鬼就被剥夺了强大的心理武器。正如我已说过的，这本不是抛弃道成肉身教义的理由；但它可作为一个理由来让我们谨慎重审：以传统方式维持该教义，这是否有充足的理由？

再来看历史上的第二块内容，15—19世纪西方帝国主义者对今天所称的第三世界的剥削，是另一重大历史罪恶，它也在公众良知中通过宣称服务于神圣的主基督为自己辩护。欧洲国家殖民非洲、印度、南美和远东，首先是探险家冒险以及追求财富的结果。但贸易的发展要求有军事干预的保护，也要求政治上的并吞，以便控制当地人民，排斥其他国家的贸易竞争，这最后导致了对附属国全面而系统的剥削。这些附属国的矿产资源和其他自然资源输往西班牙、英国、葡萄牙、法国和德国，充实了这些国家，并在后来服务于工业革命；这些国家的人民成了不自主的主顾，买回用他们自己的原材料在西方加工而成的精致商品；在非洲，许多人被强行诱拐到美国等地充当奴隶，受到残酷的剥削。

技术力量强大的第一世界国家对第三世界国家的大规模剥

① 详尽的基督教反犹主义历史，参见 Cohn - Sherbok，1992 年。

削，被冠冕堂皇地称为一种义务：负起“白人的重任”，担当起其使命，负责落后的各大陆，使它们能从基督的拯救性福音和西方文明中获益。

许多例子都表明，这一普遍宣称，即基督统治人类生活、提供避免堕入地狱的惟一拯救之路，曾用来为帝国主义的霸业提供道德上和宗教上的合法性。这里举二三个有名的例子就够了。

第一个例子是16世纪西班牙对南美的征服，其动机用历史学家安妮·佩克（Anne Peck）的话说，就是“为国王和他们自己获取黄金与荣耀，为天主教信仰赢得异教徒”（Peck，1941年，第91页）。她还补充道：“16世纪的征服者还个个是十字军战士，把十字架扛到异教徒的土地上去。”另一部权威的历史著作说道：

> 西班牙对美洲和西印度群岛的远征，正如西班牙编年史家们所记录的，其特征是极端残忍、杀戮无度、对财富无比贪婪。回报当地居民的友好接待的是大规模的奴役，为了黄金和其他财富强迫他们劳动。对待受奴役的诸部落毫无人性……这些远征活动是以促进文明的名义进行的，并由于有传教士的参与而被视为神圣。当时所犯下的骇人听闻的暴行为这样的事实所掩盖，即神圣的十字架进驻异教徒的本土，异教徒被迫接受基督教的外在形式……几乎不分青红皂白的屠杀被视为确立基督教的必要预备而受到鼓励。（Akers，1930，第6—719页）

另一个是英帝国的例子。正如历史学家詹姆斯·莫里斯（James Morris）所说：

> 整个19世纪下半叶，传教据点遍布热带的各个殖民地，毫无疑问，这些传教据点基本上受到军人的操纵——这是一个基督教帝国，在其异教徒附属国中传扬基督圣言是帝国的责任……帝国的行政官员（通常是帝国的征服者）一般说来都是参与信仰活动的基督徒；新的公立学校总是由英格兰教会提供基金和任牧的校长，那些行政官员中就有很多是在这种学校接受教育的……探险家如斯皮克（Speke）、格兰特（Grant），视他们自己为上帝的守望者。将军如哈夫洛克（Havelock）、尼科尔森（Nicholson）以圣经训令般斩钉截铁的态度屠戮敌人……在公众心目中帝国的大部分英雄简直就成了帝国的基督性象征——不仅仅是人道主义，也不是伯克（Burke）的托管统治意识，而是基督教的战斗精神，一种普遍的信仰，它在尘世的维护者是女皇本人，它的最高教主无需确认。帝国的每一方面就是基督的每一方面。（James Morris，1968年，第318—319页）

像这种态度的有关实例还可以举出许多。最后举一个简单的史例：摩拉维亚（Moravia）教会领袖康特·津曾多夫（Count Zinzendorf）1739年劝告加勒比海的圣托马斯岛的奴隶们说："上帝让最初的黑人成为奴隶来惩罚他们，而你们的皈依将让你们获得自由，这自由不是摆脱你们的主人的控制，而是摆脱你们邪恶的习俗和思想以及让你们对命运产生不满的一切。"（Erskine，1981年，第21页）

就基督教反犹主义来说，相信基督拥有神圣地位，这一信念在逻辑上并不必然导致这样的人性过失。但一旦人性"堕落"，又未能在15—18世纪教会的影响下得到补救，基督教信仰体系就竟然为基督教的欧洲和北美对第三世界的残酷剥削提供支持

了。另一方面,就反犹主义来说,尽管这种误用并不表明相信耶稣的神性是错误的,但它确实让我们反问:如此容易为大规模的人性罪恶作辩护的观念是否真的是基督教信仰的基本要素?

耶稣是上帝道成肉身这一教义一直被用来为偏见和非正义作辩解的,第三方面实例就是它用来为妇女在社会中处于附属地位的正当性作辩护。这一点当然不是基督教文化所特有的。父权制,更确切地说就是男权,基本上统治了全世界,至少始于一神教兴起之时——一神教总是男性的一神教。原因必定在于男性的人性观。这里有一个错误的循环:男性"沙文主义"按它自己的形象创造了上帝,然后,用玛丽·戴利(Mary Daly)的名言说:"上帝是男性,男性即上帝。"(Daly,1973 年,第 19 页)

耶稣本人对妇女曾怀有特别的同情。从他对他的女性门徒的尊重看,我们有可能认为他走在当时文化的前面。最近女权主义学者在早期教会(在整个教会史中不时有发现)中重新发现一些重要的妇女领袖。但教会整体上走了父权制道路,最初可能在圣保罗的领导之下。他对男性统治的神学辩护是很著名的,例如:"我愿意你们知道,基督是各人的头,男人是女人的头,上帝是基督的头……男人本不该蒙着头,因为他是上帝的形象和荣耀,但女人是男人的荣耀。起初,男人不是由女人而出,女人乃是由男人而出。并且男人不是为女人造的,女人乃是为男人造的……因为上帝不是叫人混乱,乃是叫人安静。妇女在会中要闭口不言,像在圣徒的众教会一样,因为不准她们说话。她们总要顺服,正如律法所说的。她们若要学什么,可以在家里问自己的丈夫,因为妇女在会中说话原是可耻的。"(《哥林多前书》11:3,7—9;14:33—35)这种态度在基督教世界所维护的是:普遍降低妇女的地位,将妇女与尘世和肉体联结,与天堂和精神相对,认为妇女是诱惑和罪,与灵性和德性相对。例如托马斯·阿

奎那认为:“就个体本性而言,妇女是有缺陷的、丑恶的……因为,如果较不明智的人没有被较明智的人统治着,人类家庭就会缺乏秩序的善。所以基于这样一种隶属关系,妇女自然服从于男人,因为在男人身上理性的洞察力占优势。”(Aquinas,1976年,第1卷,第92题,第1条)

这就在神学上确立了男性统治的普通合法性;而在天主教会、安立甘教会和东正教内有关妇女能否担任圣职的争论中,与道成肉身教义特别相关的问题就变得十分明显了。由于圣子是男的,他道成肉身为一个男人而非女人,所以只有男人才是上帝在世上的圣职代理。例如1976年梵蒂冈有关允许妇女担任教牧问题的宣言中说,在司铎和基督之间必须具有“生理上的相似性”。(另一方面,天主教神学家卡尔·拉纳谴责这宣言在这一点上是异端——Ruether,1989年,第47页。)耶稣的神性教义本身导致了男子沙文主义者对妇女的剥夺,使她们在教会中永久地处于附庸地位。再强调一次,这并不证明该教义的虚妄,但它促使我们重审该教义是否确实是基督教的基本信念。

我要指出的第四种历史境遇和基督是神圣的三位一体之第二位格的惟一道成肉身这一观念,亦即基督徒对其他世界各大宗教人民的态度,甚至有更直接的联系。若干世纪以来(今天依然在极大程度上),这都体现为一种宗教优越感,动辄表露出傲慢、轻蔑、非难和敌意之情。这种态度已经影响了(目前对许多人仍深具影响)少数的基督徒和多数的非基督徒之间的关系。假借西方帝国主义扩张而进行的宣教运动,一般把印度教、佛教、伊斯兰教、道教、锡克教和非洲原始宗教视为灵性黑暗之域,灵魂只有皈依基督教才能获救。直到1960年芝加哥世界宣教会议尚宣称:“自二战以来,已有10亿灵魂步入永恒,5亿多进入地狱,受地狱之火的折磨,却从未听说过耶稣基督,不知耶稣

是谁,又为何死在骷髅地的十字架上。"(Percy,1961 年,第 9 页)在继续存在的为数众多、势力强大的基要主义者那里,这种观念依然存在,依然影响着人的态度,依然决定着资源的使用,依然影响着政治决策。

这一基督教优越感和传统道成肉身教义之间的联系是显而易见的。如果耶稣是上帝道成肉身,那么基督教是惟一由上帝亲自缔造的宗教。基督教的故事说,上帝借着耶稣的身体来到世上,并开创了一个新的、被救赎者的共同体,即教会。看来不证自明,上帝必定希望所有人都加入这一共同体。所以,这就要求教会将全人类皈依到基督教信仰中来。然而,这一推断早就显得不切实际了。前殖民地区的独立拆卸了传教士们赖以活动的帝国主义保护伞。在大多数第三世界国家人口持续增长的情况下,基督徒所占世界人口的比例却已萎缩,而且很可能继续萎缩。到 21 世纪初,伊斯兰教有可能在信徒数量上跃居世界各大宗教之首。在这一新的处境中,基督教不再指望覆盖全球,基督教思想处于一种严重的认知分歧状态。教会中有一大批右翼分子,他们所作出的回应是强化基要主义信仰。在较自由的另一翼中,则提出了各种周转圆理论,以避免道成肉身教义的绝对主义之嫌。早在 19 世纪就已经使用"隐式信仰"(implicit faith)和"愿洗"(baptism by desire)的观念,依据这样的观念,有些人没有合适机会对福音作出回应,但依其灵性状态,他们无疑愿意作出回应,只要将福音合适地介绍给他们,所以这些人无意之中也被包括在拯救范围之内了。20 世纪,卡尔·拉纳提出"匿名基督徒"(anonymous Christians)概念,这一概念实际上已被梵二会议采纳(尽管没有使用拉纳的术语),并为现任教皇在他的第一道教皇通谕《人类救主》(*Redemptor Hominis*,1979 年)中重申。通谕宣称:"任何一个人,毫无例外地都为基督所救赎,而且……在某

种程度上，基督与人——毫无例外地与每一个人——一体，甚至当人还未意识到这一点时。”（第 14 节）然而，在更晚近的通谕《宣教救主》（*Redemptoris Missio*，1990 年）中，有一点很清楚，那就是它并非旨在取消使全人类皈依基督教显式信仰的积极性。因为教皇在这里说：“应该进行对话，并应辅以这样的信念：教会是通常的救赎方式，惟独她拥有完满的救赎方式”（第 55 节），并极力主张对宣教机构予以新的支持，他赞成地引述说：“这必须是我们的座右铭：所有教会都为了皈依全世界而统一起来。”（第 84 节）

“包容主义”（inclusivism）可能代表了当代基督教思想家最一致的态度，即认为非基督徒也包括在基督教的救赎范围之内。然而它受到一小部分人（人数在增多）的批评，被认为是旧神学帝国主义的延续，只是形式较温和而已。因为它依然坚持，救赎惟有基督教的救赎，亦即由基督的赎罪之死而赢得的救赎，尽管他的死带来的恩惠现在原则上已慷慨地恩泽于天下所有人。

提出来替代较老的排外主义（exclusivism）和较晚近的包容主义的，是多元主义（pluralism）。多元主义承认世界各大宗教信仰的有效性，认为它们都是真实的拯救/解脱语境，而非隐秘地依赖于基督的十字架。我们当中那些为之辩护的人之所以主张多元主义，是因为对我们来说，在宗教上它比那些较陈旧的选择方案似乎更加切合实际。因为我们看到，各个传统内部在其最好状态下都在差不多同等有限的程度上发生着个人的和集体的生活的转变，即从毁灭性的自我中心转向新的方向即以神性实在为中心。哎，我们不能断言其中某个传统在这一点上特别成功，因为每个传统都负有巨大的历史性罪恶，抵消了它们各自做出的善举。但它们作为复杂的、历史悠久的整体，每一个都是善和恶的独特混合体，在拯救效果方面谁也不比谁更加突出。就

我们人类的判断，各大传统似乎多少在同等程度上是拯救/解脱的语境。这当然是笼统的经验判断。我在其他地方已指明了这一论断的根据(Hick，1993 年)。但我承认，它不可能得到证实，而且可以无休止地争论下去。我只坚持：谁要宣称某个特定传统——或许他们自己的传统——可以证明在道德和灵性上优于其他传统，谁就要负起证明的义务。

再次重申，如果把耶稣的神性教义理解为基督教内部的隐喻话语，而不是含有普遍推论的字面意义，那么就可以排除基督徒和非基督徒之间的障碍。

第九章　多重道成肉身?

正当以地球为中心的托勒密宇宙图景,在基督徒意识中逐渐为现代天文学所揭示的大大扩展了的宇宙图景所取代时,西方思想家也开始猜测神在其他行星上道成肉身的可能性。这一思想已产生全然不同的反应。

有些人视之为对传统救赎观的威胁,传统上认为救赎是由耶稣在我们地球上的死所带来的。例如对基督教真理持怀疑态度的汤姆·佩因(Tom Paine)在《理性的时代》中写道:

> 人们不知从何时起产生了这种孤独而奇怪的自负,认为无数世界都赖其保护的全能者,停止了对其他世界的关爱,来到我们这个世界上受死,只因为一个男人和一个女人吃了一只苹果!另一方面,我们得假设在无穷宇宙中的每一个世界中都有一个夏娃、一只苹果、一条蛇和一位救赎者吗?假使这样的话,这位被大言不惭地称为上帝独生子(有时称上帝本人)的人,除了从一个世界赶到另一个世界,一次又一次死亡,没完没了,此外什么也做不了,几乎没有片刻生命停留。①

① Paine 1890 年,第 47—48 页。多重道成肉身的可能性以及它可能带来的难题,最近在以下作品中有讨论:Ninian Smart,1960 年,第 95 页以下;Roland Puccetti,1968 年,第 136 页以下;Thomas Morris,1986 年 a,第 170 页以下;Richard Sturch,1991 年,第 194 页以下。

另一方面，一些富有想像力的艺术家已把握到了神有许多道成肉身的思想，把它作为福音的扩展，认为是真正宇宙基督的思想。艾丽斯·梅内尔(Alice Meynell)的诗“宇宙中的基督”很好地表达了这一点：

以我们短暂的时光，
怎能猜透他对偌大天宇的安排？
他亲临遍踏银河，
还是随处授权显圣？

但在永生中
无疑我们将共相对照、听闻
千百万异乡的福音，假托这众多福音
他穿梭于昂宿星团、天琴星座、熊星座。

噢，我的灵魂，准备
参透那不可思议者，细察
那些星星娓娓展开上帝无数的形相，
轮到我们时，我们就向它们展示一个人。①

又如，赛迪尼·卡特(Sydney Carter)吟道：

谁能告知
银河之上还有怎样的摇篮
可以在另一个圣诞节

① 指耶稣基督。——译注

抚慰上帝?

今天,许多人的神学想像空间都因路易斯(C.S.Lewis)关于纳尼亚(Narnia)的寓言故事而得以扩展,在该寓言中有一个神秘角色叫阿斯兰(Aslan),是神圣的逻各斯的化身,以全能的狮的形象出现。

在最近的神学作品中,基督教思想继续朝相反方向推进。托马斯·莫里斯谈到他自己的二性基督论(第5章讨论),认为逻各斯的属神心灵包裹着耶稣的属人心灵,并与后者处于非对称的进入关系,他说:“(假使这样的话)似乎没有充分的理由可认为,这种进入关系在任何数量的有限的、被造的心灵或意识与上帝圣子的属神心灵之间都不会具备。如果是这样,那么不管多少数量的神之道成肉身都是可能的。”(Thomas Morris,1986年a,第183页)事实上,他将此视为二性基督论的一个优势,亦即它考虑到了多重道成肉身的可能性,所以,“如果我们对于神的多重道成肉身原则考虑到最宽泛的可能性,那么我们就应当接受两个心灵的观点”(Morris,1986年a,第183页)。(尽管莫里斯认为神有多重道成肉身在逻辑上是可能的,但他并不主张事实上“神已有或现在有或将来有多重表现为生物的道成肉身”——Morris,1986年a,第186页。)二心基督论与多重道成肉身之可能性之间的这一联系并非绝无仅有。相反,在任何一种基本的卡尔西顿基督论形式下,多重道成肉身的观念都照样可行。因为所有这样的基督论都假定了两个实在,即永恒的圣子与圣子所接受的人性。接受人性,这看来原则上可以发生无数次。

莫里斯心中或许认为在不同世界而非在同一世界有许多道成肉身,所以他肯定不赞成布里安·赫布斯韦特拒斥几个尘世道成肉身的观念。赫布斯韦特说:

> 认为耶稣是上帝在人类历史中众多道成肉身之一，这种提法完全没有领会经典基督教信仰所阐述的道成肉身教义。如果上帝本人以他的多种存在形态之一进入我们的世界，让自己为人所认识，使自己易受这个世界的罪恶的伤害，为的是赢得我们的爱，笼络我们，那么我们就不可能假设他不止一次道成肉身。因为对我们事实上只有一个人才是上帝，如果上帝自己是一位的话。我们是要设定在上帝之内存有关系，但这上帝不是一个分裂的人格。只有一个真实的人才能成为惟一上帝在尘世的中介和表达。(Hebblethwaite，1987年，第189页)

对赫布斯韦特来说，问题的核心显然在于：由于上帝在道成肉身中的活动是人格的，所以“对我们事实上只有一个人才能是上帝，如果上帝自己是一位的话”。但这肯定是一个不合逻辑的推论(non sequitur)。神的惟一性难道有碍上帝与任何数量的人同时具有个人关系吗？惟一上帝的人格临在难道不能为全世界许多人所同时体验吗？原则上上帝为什么不能屡次接受人性，向不同区域的人启示神性，而自己变得易受这世界之罪恶的伤害，以此赢得不同团体中人的爱和归顺？这样的道成肉身因其属人的差别——可能在不同时间、地点和不同文化语境中而有不同的个性与经历——而不同。如果存在这样的多元性，那么能否推出，其中某一个是人格的，而其余的都是非人格的？或者由于存在多个而把它们全都看作非人格的？看来我们没有可靠的推理方法可得出这些结论。赫布斯韦特擅自断言：上帝的人格性和统一性排除了神有多次道成肉身的可能。这样断言，我认为他必定不是出于概念和逻辑上的思考，而是出于他的基督教绝

对主义动机。耶稣可能不是神惟一的道成肉身,这一思想为基督教并不惟一优越于其他宗教这一可能性开启了大门。我不相信耶稣要关闭这扇门。

然而此刻我提议放下这些现代的讨论,回到经典神学家之一托马斯·阿奎那思想清晰的讨论上。阿奎那以一种理智上的好奇性反问自己:基督教神学能否容忍永恒圣言有多个道成肉身?

他的讨论就在《神学大全》(*Summa Theologica*)第三部(a),尤其在第3、4题的若干条中。从上帝圣子已道成肉身这一事实出发,他反问另外两个位格,即圣父和圣灵是否也能道成肉身。他的回答是"是":"圣子所能做的,圣父也能做,否则三个位格的权能就不等同了。圣子拥有道成肉身的权能。所以,圣父和圣灵也同样有道成肉身的权能。"(Ⅲa,3,5)稍后他又论证道(3,8):虽然有这个可能,但适合于道成肉身的是圣子而非圣父和圣灵——这主要因为是圣子最初创造了人性①。

阿奎那接下来追问三位一体的另两个位格能否"接受相同的人性"(3,6),他回答说他们能接受,因为"三个位格能在惟一的神性中存在。所以他们也以这样一种方式存在于惟一的人性中,以至于这惟一的人性可以为这三个位格所拥有"(3,6)。他在这里是说这是通常意义而言的"惟一的人性",从而这两个神性位格成为两个不同的、分有惟一人性的个体,还是说他们在同一种人身上道成肉身?昆廷·昆斯纳尔(Quentin Quesnell)认为托马斯指的是后一种意思——从而三位一体的另两个位格必须接受"同一个具体的人性个体,即接受同一个属人的身心结合体"

---

① 在此之前,安瑟伦在《上帝为何降生成人?》(第2卷,第9章)论述过这一问题。

(Quesnell,1987年,第35页)。然而,阿奎那补充了某种与此解释似乎不相容的内容:“他们不可能接受同一人格或位格;正如安瑟伦指出的,多个位格不可能接受同一个人。”(3,6)但依阿奎那后面的文本,我们在这里采纳哪种解释关系不大。

托马斯接着谈到另一个问题,这问题可引出颇有意思的推论,即圣子是否会因此道成肉身为另一个不同的人。他在这里显然涉及到了个体的人性——各个人格的性质。(他说:)“圣子道成肉身后似乎有力量接纳不同于他现实拥有的人性的另一个人性。”又说:“我们必须坚持,除了现实拥有的人性之外,神性位格还能接受另一个不同的人性。”(3,7)因此,三位一体的第二位格似乎可再次接受人性,如果有二次接受人性,那就有可能三次、四次,或者实际上可有任意次数,可能在耶稣道成肉身之前之后接受人性。(这一系列连续的道成肉身在某些方面类似于印度教 *jiva* 或近似地说,灵魂的概念。灵魂不断地再生,每次再生都形成一个新的、不同的身心个体。然而,主要的差别在于:在印度教看来,下一次再生总受到先前个体羯磨[*karma*]的影响。)

一个人很可能会问,从正统基督教的观点看,为什么除了《新约》中见证的之外没有其他道成肉身了呢?阿奎那并不忌惮提出这一问题。然而,他想到的只有一个极端的假设,即上帝在所有个体的人身上接受人性。另一个无疑更加重要的可能性是:在不同时间和地点存在有限数量的道成肉身,为的是为他人做些事,如耶稣作为人类历史中的一个感召者所做的那样。

鉴于这会“取消人性所必需的众多个体”(4,5),阿奎那拒斥普遍道成肉身的假设,在这一假设中,每一个人都是上帝道成肉身;因为“只有一个位格拥有人性,即接受人性的位格”,也就是三位一体的第二位格(4,5)。换言之,他认为这样就会不存在如

我们所认识的由众多不同而独特的个体组成的人类。那样就不会是由诸多自由、会(而且确实)堕落的人组成的被造的人类,而是这样一个人类:其中每一个人都是上帝圣子,他接纳了不同个体的人性。阿奎那假想的对话者于是提出了这一可能性:“神的道成肉身源于神的爱。而爱总是使我们尽可能地献身于我们的朋友。既然上帝之子可能接受了许多人性,正如我们已指出的,并且可能基于同样的理由接受了所有不同人性,那么他应该是接受了所有个体的人性。”(4,5)然而,如果有——因为我们必须假定——理由创造现存的人类,那么这个假想的对话者就会使得那个理由不令人满意。这看起来是一个可接受的论证。在其设定的前提下,阿奎那看来很有理由反对普遍的道成肉身观念。

但他的论证不适用于另一个可能性,即存在有限数量的像这样的道成肉身。如果我们承认,普遍的道成肉身走得太远了,事实上取消了我们所认识的人性,那么我们就可以诉诸圣爱的动机,把它作为存在有限数量的道成肉身的理由。因为耶稣道成肉身发生在历史的特定时空点上,在他之前有若干文明已存在过而未受其益;它又发生在这个世界的特定区域,在中国、亚洲其他地方、美洲、澳大利亚、北极和南极地区,人们1000多年来不知道他。事实上,这一道成肉身是为了晚期罗马帝国的居民以及我们现代西方文明及其殖民扩张的继承者。但如果说基督为可见的圣爱之表达,其历史影响有益于人类,那么逻各斯也在人类其他各大文明中心道成肉身不就更加有益吗?

我们已看到,阿奎那没有考虑这一可能性。对于圣爱应表达在普遍的道成肉身中的提议,他的回应是:“上帝对人的爱不仅以接受人性的方式体现,而且首先通过他在人性中为了所有人而遭受的事件体现……如果他在所有个体身上都接受人性,情况就不是这样了。”(4,6)联系存在有限数量的一系列道成肉

身这一观念,可这样重述这一论证:上帝的道成肉身只能死一次赎去世人的罪,所以只存在惟一的道成肉身。但这个"所以"真的靠得住吗?阿奎那本人不得不说:"靠不住";因为他已肯定神可以有许多道成肉身。可以想见,他假定其中只有一个道成肉身的死是赎罪之死,依据阿奎那所运用的安瑟伦类型的补偿理论,这死是必不可少的,如果有罪的人类要获得上帝的宽恕的话。但神的道成肉身还可做其他有着无法估量的价值的事。他们可教导真实的生活方式,使许多人在心中接受上帝的主宰;他们可努力净化各民族,给世界带来正义与和平;他们可医治病人;他们作为他们所体现的真理的苦仆,会(在许多社会)受迫害。

圣托马斯也论及耶稣道成肉身的时间选择问题,然而不用说他又是以一种极端的方式处理这问题的。他问上帝是否应在人类历史之初道成肉身。他的回答是"否",因为道成肉身是对罪的回应,而在此之前(即堕落前)罪还未发生。但他补充道,上帝在罪开始后马上道成肉身,这也是不合适的。因为就如一个好的医生并不(他说)给刚生病的人开药,同样,"上主并不作为人类的补赎马上道成肉身,以免人在认识到他们自己的软弱之前由于傲慢而拒绝"(1,6)。他同样反问基督是否只能在历史的终结时出现,并再次回答说"否",但他提出的种种理由不太可能提起现代读者的兴趣。总之,基督既不在历史的开端也不在历史的终结之时出现,而是在最合适的时刻出现。令他自己满意的是,阿奎那先验地肯定:"上帝……以他的智慧决定了万事万物。所以上帝在最合适的时候道成肉身。"(1,5)

有些现代神学家试图对这一时间选择问题作出不那么先验的回应。据说,道成肉身需要罗马帝国及其普遍使用的共同语言、法规、道路和海洋运输系统,以便让福音迅速传播开来。在

此之前，这一世界大宗教的诞生尚不具备这些合适的条件。公元4世纪教会历史学家尤西比乌斯可能第一次提到“道成肉身的天意巧合和奥古斯都统治下世界和平的建立”(Young，1983年，第5页)。然而，从历史的观点看，尤西比乌斯的思想路线根本不具有看似有理性。在耶稣时代之前的若干世纪，已有不少高度发达的文明，其中有设施完善的城市和交通网络，可供伟大的精神导师出现并施行巨大、广泛并沿袭至今的影响——这样的导师在中国有孔子和老子，在印度有乔答摩佛和大雄，在波斯有琐罗亚斯德，在巴勒斯坦有伟大的希伯来众先知，在希腊有毕达哥拉斯、苏格拉底和柏拉图。在古埃及还有一个高级文明，尽管它事实上没有成为持久的新世界信仰的摇篮。因而依然可以反问，神的爱为什么没有像显明在希腊—罗马文明中那样显明于其他古代文明之中。此外，耶稣在世之前有许多地区都分裂成许多小小的部落性群体。或许可以论证，这些群体一个也担当不起神的道成肉身，让神的道成肉身向它们启示上帝的爱。但这样的推理武断，令人不快。部落性小群体应该或就是不及各大文明国家，不能成为圣爱的对象，但这决不是自明的。

昆廷·昆斯纳尔在某种程度上已阐明，除了耶稣之外还有多个道成肉身意味着什么。在每一个道成肉身中，意味着圣言：

> 在另一个有不同躯体与灵魂的人身上道成肉身，为另一个母亲所生，有另一个属人的父亲，属于不同的性别与种族，处于不同的国家，说不同的语言，使用不同的比喻传扬和解释上帝与人类家庭的关系。这些道成肉身实际上是同一个属神的位格；但又各有不同的属人的心灵、意志和意识。每一个都必须知道必要的知识以贯彻该道成肉身者所要完成的工作。这并不必然包含各个道成肉身者都知道其

> 他的道成肉身者。他们各自接受人性，上帝圣言的各个道成肉身有不同的名字。各自根据不同的文化、教育、民族精英以及婴儿、童年和青年时期的属人经验以不同方式看待事物。（Quesnell，1987 年，第 36—37 页）

如果我们和圣托马斯一样承认永恒圣言有其他道成肉身这一可能性，那么下一个问题自然是：从基督教的观点看，像摩西、乔答摩、孔子、琐罗亚斯德、苏格拉底、穆罕默德、那纳克这样划时代的精神导师，事实上是否就是神的道成肉身？从他们自己的观点看，当然这些伟大人物没有一个会接受这样一种身份。对有些人（乔答摩、孔子，可能还有苏格拉底），这在概念上是成问题的，而对另一些人（摩西、琐罗亚斯德、穆罕默德、那纳克）这是渎神的。但我们已看到，现代新约学者已抛弃这样的观念：历史上的耶稣教导或认为他就是上帝道成肉身。人们相信他把自己视为末世先知，或者（可能性不太大）视为但以理式的人子，或者人们期待已久的弥赛亚，而且在所有这些情况下都宣称现时代的终结、天国的即临；但并不像后来基督教对他的理解那样，把他看作神圣的三位一体的第二位格的道成肉身，或者上帝之子（但不同于平常的希伯来语意义上的上帝之子，即是一个与上帝亲近的人，是神圣旨意的工具，充当上帝在世上的代理）。从基督教的观点看，如果这一位明白无疑的道成肉身意识不到他就是上帝道成肉身，那么其他的道成肉身也有相似的属人的无知吗？因为，依据新约，我们似乎不应指望神的道成肉身能意识到或者甚至肯定能够确信他或她实际上就是神的道成肉身。

神的道成肉身除了耶稣之外，还存在其他多位，这一观念对许多基督徒来说，似乎是危险的。追问为什么如此可能是不无益处的。从概念上说，有许多道成肉身这一假设——首先预设

神的道成肉身观念本身是可行的——如上所述,在逻辑上和神学上是允许的。如果神圣的三位一体要以某个位格不止一次地在尘世道成肉身,那么这也是神的权能范围内的作为。依据圣托马斯的论证,这将是难以否定的。但不同的神学立场将发现这一可能性是发人深省或具有威胁性的。圣托马斯反对普遍道成肉身的假设,并说"这将取消上帝圣子道成肉身的尊严,依其人性,圣子是许多弟兄中的长子(《罗马书》8:29),正如依其神性,他是首生的,在一切被造的之前(《歌罗西书》1:15)"(4,6),这时他指向了对许多人来说可算作具有威胁性的内容了。但作为一个论证,这只是用未经证明的假设来论证而已。以神的道成肉身只有一个的假设为根据,这当然违反了道成肉身的惟一性,因为还有其他的道成肉身。但我们必须追问这一假设的基础。我认为,答案就在于一个基本的承诺,即,基督教具有优越性,它是上帝接受人性的惟一历史场所。因为,如果世界各大宗教信仰都依赖它们自己的神之道成肉身——尽管没有属神/属人的个体这样思考,在他们周围形成的传统也不这样思考——那么,基督教惟一具有救赎之优越性这一教条就会崩溃。

如果我们将众多道成肉身概念再稍稍推进一步,我们就可得到这样的图景:当上帝道成肉身为耶稣时,他以属人的方式意识到其属神的方面,这属神的方面,用犹太教的语言可以理解成人格的天父。男男女女只要跟随耶稣,在信仰中对天父作出回应,就能得救。而当上帝道成肉身为乔答摩·悉达多(佛陀)时,逻各斯就以属人的方式意识到那一属神的方面,并可以用相当不同的语言理解为永恒的涅槃之实在或者普遍的佛性之实在——当我们超越虚假的、自我封闭的自我观时,我们就可获得与之合一的清净的意识。人们可以以类似的方式解释不同的世界宗教所代表的其他主要选择。因而也就出现多种宗教神学,强

调超出我们所有概念范围的神之无限本性以及各种方式在救赎上的有效性,这些方式是围绕全人类历史中发生的不同的道成肉身而形成的。这种观点受到这样一些基督徒的欢迎:他们接受传统的道成肉身教义,同时又承认其他主要世界信仰在救赎上的有效性。

然而,如果依神之道成肉身的字面概念理解,这条道路就被以下事实堵塞了:这样的概念,还没有一个被证明是可行的。但如果依我所提议的,我们在隐喻意义上理解神的道成肉身观念,那就可以很自然地说,所有伟大的宗教人物都以他们不同的方式"体现了"对神性实在作出回应的人类的生活理想。

第十章　神的道成肉身作为隐喻

在过去大约30年间，隐喻已得到了广泛的研究，出版了大量论著①。然而，我并不打算在此复述从亚里斯多德到现代有关隐喻之性质的各种相互竞争的理论，因为我要提出的论点并不依赖于这些理论。我要从一些在广泛争论中已普遍达成一致的结论出发，这些结论与我的主张相关。

语言的隐喻用法与字面用法相对。字面用法仅仅是在既定的语言共同体中的标准用法，是运用词语传达约定俗成的意义，这些意义都可以记录在字典上。因而一个词的字面意义大体上说就是字典上的意义，就字面意义言说的话，可以用这一标准的或字典上的意义理解。与此不同，隐喻是非字面的或比喻性的言语——还有转喻、反讽、举隅、夸张、明喻、习语和反叙——之形式。因而隐喻性言语是语言的一种用法，在其中言说者所要表达的意义不同于字典上的意义。究竟以何种方式不同，这已证明难以说清，而且事实上也没有以任何可被广泛接受的方式

① 重要的有：Monroe Beardsley，1962与1978年；Colin Turbayne，1962年；Philip Wheelwright，1962年；Max Black，1962年；William Alston，1964年，及Alston，1989年中的"神学中不可还原的隐喻"；Paul Ricoeur，1978年；Andrew Ortony，1979年；Scheldon Sacks，1979年；George Lakoff与Mark Johnson，1980年；Sallie McFague，1983年；Janet Martin Soskice，1985年；David E. Cooper，1986年。

弄明确过。但核心的观念已由其希腊文语源 *metaphorein*(转换)一词道出。意义可以转换。一个词可以通过将它和另一个词的某些联想意义而使其意义得以明晰,所以隐喻就是“比喻或者言语的比喻说法,我们用它谈论某一事物时明确暗示出另一事物(Soskice,1985 年,第 54 页)。因而隐喻的意义是由两组观念互动而产生的。当人说到某些用语,例如“流鼻涕”、“烟幕弹”、“思想的食粮”、“尖刻的回嘴”、“我们的天父”、“万世基石”、“上帝的羔羊”,或说到“主奋力犁过该议程”、“天父在万世以先生独子”时,就是这种情况①。

例如,如果我谈到人生旅途,我就是将“旅途”一词在我们大多数人心中所具有的联想意义运用于人生的经验,并由此强调人生经验的各个方面。像旅途一样,人生是一个时间过程,有开始有终止;与在旅途中一样,一个人从一个阶段走向另一个阶段;新的和预想不到的经验都会发生;一个人可以按计划好的路线前进,也可能会迷路,等等。在说出这些相似性或类似性的同时,我已将这隐喻译成了字面的言语。但是,这并没有穷尽这个隐喻的全部含义。因为这样的翻译决不可能是完全的、明确的,这是由于不同人想到的种种相似性没有一个固定的范围,也由于这些相似性可以激起无数联想与情感。因而隐喻有一种不可消除的、难以定义的“意义气息”。一个隐喻的核心要旨可以作字面的翻译,但其衍生的弦外之音和情感色彩是千变万化的,不能完整地被译为有限的一组字面命题。因此隐喻的运用不是可罗列相似性的言语行为。隐喻性言语其实类似于诗,具有不可

① “思想的食粮”意指“心事”,“万世基石”指“基督”。希克在这里所举的几个例词和例句(如“主席奋力犁过该议程”),我们照字面译出,以保持它们在英语中的隐喻特征。——译注

翻译性，也即不能译成字面上的话语①。

正是由于这一原因，隐喻作为一种沟通形式，其有效性依赖于一个共有的联想库——马克斯·布莱克(Max Black)称之为"联合备忘录系统"(Black，1962 年，第 40 页)。这确实是一个非常看似有理的隐喻功能观，也即隐喻有益于促进共通："隐喻性言谈在说话者之间以及在他们和他们的世界之间产生一种'亲密的关系'"，以致"可以把隐喻的言说看作一种信号，说话者将他的听者带入一个特别具有亲密关系的子集合中"(Cooper，1986 年，第 140、158 页)。在一个彼此相当了解的人群中，隐喻的自由运用可大大增进沟通，以致日常的言语常常渗透着隐喻用法。前面所举的最后一个句子本身就是一个例子。在前面几段，我谈到一个词"照亮"(illuminating)另一个词，隐喻的核心"要旨"(thrust)，意义的"气息"(aura)，"情感色彩"(emotional colour)，以及"列出"(spelling out)相似性。我并不是故意设下(plant)这些例子(然而这又是一个隐喻)来证明我的论点，它们都是在试图尽力表达我要说的内容时相当自然地出现的。我们在隐喻意义上言说几乎与在字面意义上言说同样多。语言是高度弹性的，

① 当今在某些圈内，否定字面的和隐喻的言语之间的区别已成为时髦，他们说一切言语都是隐喻性的。这是在推荐以一种新的不同的方式运用"隐喻"。但如果所有言语都是隐喻性的，那么这个术语就不再有任何意义，因为它不再标志任何的区别。在我看来，保留这两个术语，分别取其不同意义，更有用。然而，应注意，有时一个用语既有字面意义又有隐喻意义——如，福特汽车公司的广告语说："我们所做的一切都由您驱动(drive)。"

应补充说明的是，隐喻十分接近于类比，因为二者都源起于不同事物之间的相似性；但"道成肉身"显然是一个隐喻而非类比，这里我不探究类比问题。

语言的运用是一门艺术。

字面意义和隐喻意义之间的界限也不是一成不变的。有关“死”的不少隐喻都成了字面用法，用得十分平常普通，而且已相当确定，为字典所记载。例如依据《牛津英文字典》，“pig-headed”的意思是“顽固的”。一个隐喻是否已确定为字面用法，或何时确立，这是一个判断问题，编字典的人必须代表我们其余的人对此作出判断。

现在让我们从这些笼统的、一般性的表述转向“道成肉身”教义。在尼西亚大公会议（325 年）和卡尔西顿大公会议（451 年）在神学上确立道成肉身教义之前，基督教语言将耶稣提升为上主、救主、上帝独生子和上帝，这种语言似乎普遍是虔信的、出神的或礼仪性的语言（或三者都是），而不是用确切的神学方式表达的。它类似于爱的语言，在爱的语言中，过分的和夸大的方式是完全适合的，但并不想让人取其严格的字面意义。然而在更加正式的神学语言中，“道成肉身”最初成为一个专门术语，是受到了《约翰福音》序言的提示，福音书上说：“道成了肉身”（《约翰福音》1:14），希腊文是 *sarx egeneto*，拉丁化后成了 *incarnatus*。因此，“道成肉身”一词发祥于教会的官方语言。这里它并不是当作一个隐喻，而是一个教义的简略表达，即耶稣是上帝独生子经历人生，他既是“真正的上帝”又是“真正的人”（*Vere Deus*，*vere homo*）。他是字面意义上（而非隐喻意义上）的上帝，又是字面意义上（而非隐喻意义上）的人。在最初几个世纪，主要强调耶稣的神性，而在近几百年，则常常强调耶稣的人性。尽管强调重点在变，但教会在其官方的宣言中总是坚持耶稣包含二性，并且把任何不能与耶稣二性教义保持一致的基督论视为异端而予以拒斥。这一教义的核心始终是：拿撒勒的耶稣这个人“是在某种字面意义上的上帝”（Brown，1985 年，第 102 页）。

人们显然假定道成肉身教义有一种意义,可以用字面的术语加以描述。在卡尔西顿信经的明确定义中,使用的术语是 *hypostasis*(存在,在此与 *prosopon* 即位格同义)和 *phusis*(属性)。耶稣是一个存在和位格,他拥有二种属性(*en duo phusesin*)。换言之,耶稣这一位格有二种属性,神性和人性。然而,这——细想之下——成了一个相当笼统或含混的陈述,旨在排除错误而非以任何哲学上令人满意的方式解释已被认可的教条。正如普雷斯蒂奇(G.L.Prestige)说的,卡尔西顿大公会议上教父们的成就"只是消极性的;他们限定何为假,但提不出积极而令人信服的、证明正信之合理化的理由"(Prestige,1936 年,第 279 页)。他们的宣说并不妄想阐明一种位格具有二种不同属性是什么意思。然而,同一种存在如何能够连带体现神性和人性这两种显然不相容的属性,这肯定是一个谜团。上帝是永恒的,而人在时间中有一起始;上帝是无限的,人是有限的;上帝是宇宙的创造主,包括创造了人,而人是上帝创造的一部分;上帝是全能的、全知的、全在的,而人在力量和知识方面都是受限制的,有一个限定的空间位置,等等。让我们称之为属性不相容的难题。耶稣既具有神性又具有人性这一笼统的陈述就需要以某种能解决或避免这一难题的方式加以阐释。这就是大约从 4—7 世纪的基督论争论中产生的各种理论试图要做的事。它们试图尽力以种种方式避免或解决属性不相容这一难题,以阐明上帝道成肉身的观念。

如果我们从上帝道成肉身最简单的可能概念着手分析,我们就会看到这一任务有多艰巨。如果我们假定身心二分,说某个位格(X)的身体是人的躯体,又说 X 的心灵是上帝的心灵,那么 X 是上帝道成肉身这一陈述就有一种可能的字面意义。(事实上这也是圣阿他拿修〔St Athanasius〕在《论道成肉身》一书中

所运用的道成肉身概念。)① 这是最基本的可能的意义。因为它使用最少量的术语,而且这些术语,即"身体"和"心灵",都是在其日常的或字面的意义上使用的——尽管必须补充说明:其中的"心灵"一词在现代许多哲学讨论中已成了问题。确实,我们在进一步反思时有这样的疑虑:无限的神之意识是否能贮藏于有限的人类大脑细胞系统中?我们甚至可能得出结论说,依此定义的神的道成肉身是不可能的。但至少我们可以清楚地知道被我们宣称为不可能的是什么。

对道成肉身的这样一种说明,尽管使用字面语言,但也可以说成是形而上学的,因为它说到神的心灵。但假定了神的心灵和人的躯体这两个概念以及心灵实体化的观念,我们对于上帝道成肉身似乎有了尽可能清楚明了的字面理解。然而,在这里我们记得,宗教上接受有关耶稣是上帝道成肉身的解释的一个条件是:和表明他如何是真正的、毫不含糊的上帝一样,同样必须表明他如何是真正的、毫不含糊的人。我们最简单的可能模型没能通过这一检测的第二部分。寄居着上帝心灵的人之躯体不可能算是真正的人。更确切地说,为了把他视为这样一个人,我们明确规定这里的人是什么意思,而且规定出来的意思在其他方面会有不可接受的含意。因为,我们在人格和道德上的种种关系的一个前设不正是我们全都拥有人的心灵也拥有人的躯

① 在《论道成肉身》一书中(时间上早于他和阿里乌派的争论),阿他拿修赋予"道成肉身"以惟一的意义,即上帝的圣言接受人的躯体:"他让自己接受一个躯体,一个人的躯体,甚至是像我们这样的躯体"(第8节),"他接纳一个会死的躯体"(第9节),"圣言甘愿显现在一个躯体中"(第16节),"他让自己接受一个工具……人的躯体"(第43节),"他以躯体展现自己"(第54节)。亦可参见第13、14、18、44、45节。引文引自 St Athanasius,1989年。

体吗？特别是耶稣，如果他要成为(除了别的以外)一个模范，他对他人的基本态度是我们所要努力效法的，那么他难道不是必须拥有人的心灵也拥有人的躯体吗？共观福音书(与《约翰福音》有很大区别)不是把耶稣描述成拥有人的意识的吗？因而，尽管不是一定不能从根本上重新定义人性，以便让神的心灵寓居人的躯体之中，但这样做需在其他方面付出沉重的代价。事实上，对所提出的种种基督论的接受或拒斥总是取决于这种神学上的“成本—利润”分析。逻辑上容许相信任何不自相矛盾的东西，但并非任何不自相矛盾的东西都具有能被接受的宗教意义。

前几章论述当代持传统的正统观念的二心理论以及神的虚己观念时，已得出这样一个结论：卡尔西顿类型的基督论不可能以任何宗教上可接受的方式解释成字面理论。事实上，哲学上愈是富有独创性的基督论看来愈是缺乏宗教上的实在性。这一结论当然决不可能是最终的，因为理论上总是有可能想出一个避免重大的反对理由的新理论。若干世纪以来，为了阐明作为字面断言的道成肉身教义，人们在智力上已付出巨大努力，但这些努力都只能被视为不成功的尝试。我认为，将来会有一种成功的理论这一可能性，无法在现在阻止某些神学的发展，这些神学和当代的一个趋势是相容的，即越来越多地把基督教理解成回应和用概念思考神圣者的有效方式之一。

这样的神学并不将上帝在耶稣的生命中道成肉身这一观念视为具有自然科学、心理学或形而上学上的字面意义。但这不等于说它毫无意义。让我们考虑一种新的可能性：“道成肉身”在神学上的用法是一个隐喻。这个隐喻非同一般，因为它最初是作字面用法的语言。反向的转变更加常见，一个隐喻会作为隐喻“死去”而变成字面的言语。但说到上帝道成肉身，其最初

的观念已证明是缺乏字面意义的，因此被确认为隐喻，它以一种与其非宗教的用法相连续的方式发挥作用。

道成肉身这一隐喻相当常见。例如在“诸品性都体现在一个英雄身上”或者“伟人都是其时代精神的化身”中，我们就碰上了这样的隐喻。最近，基督教救世军军长伊娃·伯罗斯(Eva Burrows)在BBC电台节目(1990年7月1日)中说：“我们要成为基督在世上的化身。”她不是说我们要与“天父上帝同质”，而是说要成为基督忠诚的仆人，执行上帝在世上的旨意。又如，如果我们说圣女贞德(Joan of Arc)在1429年体现了法兰西的复兴精神，或者说乔治·华盛顿(George Washington)在1776年体现了美国独立精神，或者说温斯顿·邱吉尔(Winston Churchill)在1940年体现了抵制希特勒的英国精神，我们是在使用一种自然的、有效的隐喻，这种隐喻传达了关于圣女贞德、华盛顿和邱吉尔的性格和历史作用的某种重要的东西。它说了某种或真或假的东西——这里的真假指的是该隐喻是合适的和启发性的还是不合适的和误导性的。

就上帝道成肉身这个隐喻而言，所体现出来的，成了肉身的，体现在耶稣的生命之中的，至少可以用三种方式指明，其中每一种都是这一事实的一个方面，即耶稣是一个特别朝神的临在开放并作出回应的人：(1) 就耶稣服从上帝而言，上帝通过他在世上行动并且在这方面在耶稣生命中“道成肉身”了；(2) 就耶稣服从上帝而言，他“体现”了生活在对上帝的开放和回应之中的人生理想；(3) 就耶稣过着一种无私的爱或圣爱的生活而言，他“体现”了一种爱，这种爱是对神的无限的爱的有限反映。该隐喻的真理性或合适性依赖于它字面上的真，即耶稣生活在对神之临在的顺从性回应中，以及他过着一种无私之爱的生活。

在此值得指出的是，隐喻很容易发展成神话，也即一种强有

力的观念复合体，通常表现为故事形式，它不是在字面上真实，而是在实践意义上真实，也就是它有助于唤起对其对象的一种合适的意向性态度。依此定义，神话实际上就是被扩展的隐喻。隐喻的作用是改变我们看待事物的方式，从而改变我们对事物的态度；神话，作为多维度的隐喻，以一种更加宏大、广泛的方式起着这样的作用。例如有奥尔良姑娘圣女贞德的神话，有华盛顿的神话，有邱吉尔的神话，他们在这些神话中，在各自的语境中被当作救世人物来看待和尊重。就各个神话而言，其历史事实更为复杂和含混；但这些神话仍有其各自程度（或许很高程度）的有效性和真实性。

上帝道成肉身的神话是这样一个故事：先在的圣子降生成人，他为了赎去世人的罪而死，他由此昭示了神性并回到三位一体的永恒生命中去。该神话故事表达了历史上的一个短暂时段①的意义，即我们从中可看到生活在对上帝的忠实回应之中的人生，以及上帝的本性就反映在这种回应中。《日耳曼神学》的作者领会了这一点，他写道，基督徒（或者事实上"每一个觉悟者"）都能够说："我于永恒之善愿如一个人的手于他自己一样。"（Winckworth，1937 年，第 32 页）如果一个人之于上帝达到了如同手之于他自己的地步，那么上帝就是在那个人的生命中"道成肉身"了。依此理解，上帝在耶稣生命中道成肉身的观念，不是关于耶稣具有神人二性的形而上学的宣称，而是关于上帝通过耶稣的生命在世上做工之意义的隐喻性陈述。在耶稣那里，我们看到这样一个人：他生活在对上帝的意识之中，对上帝的临在作出回应，他的这种意识和回应都达到了惊人的程度。

在字面上谈论上帝道成肉身和在隐喻上谈论上帝道成肉

① 指耶稣的人生。——译注

身,这两种方式的根本差别是:字面上的谈论(至少在意图上)可以作为自然科学、心理学或形而上学上的假设(或三者的混合)作出解释,而隐喻的谈论倘若不破坏其隐喻的特征就不能作出这样的解释。关于基督教的道成肉身教义,我的论点是:它作为字面上的假设,还没发现有任何可接受的意义。已提出的各种内容都只能被拒斥为错误的,或者用传统的教会语言说,是异端。事实上,基本的异端总必定是把宗教上的隐喻当作字面上的形而上学。但另一方面,作为宗教上的隐喻或神话,道成肉身观念传达了耶稣的重要意义以及构成了独特的基督徒经验与信仰之基础的某种东西。

到了近现代,这种基督论(或者更确切说,对耶稣的这种理解)已为许多作家所发展,这里我要谈到两位。一位是唐纳德·贝利,这是一位长老会神学家,其著作《上帝在基督里》[①] 被鲁道夫·布尔特曼说成是"我们这个时代在基督论领域的最重要著作"(Bultman,1957 年,第 35 页)。不仅书名,而且著作的整个调子都表明他的动机完全是正统的。他不是批评上帝在耶稣里道成肉身的观念,而是试图使得这一观念能为现代人所理解。他根据他所称的恩典的悖论来理解道成肉身,从而达到他的目的。这是一个悖论,即当我们服从上帝时,我们确实也在自由地、负责地行动,而上帝也确实通过神恩在我们之中并通过我们行动。保罗在谈到他自己的工作时说:"不是我而是上帝的恩典在我里面。"(《哥林多前书》15:10)这话总括了这个悖论。正如贝利所

① Donald Baillie,1948 年。富有讽刺意味的是,我发表的第一篇论文(Hick,1958 年)是批评贝利远离了卡尔西顿的正统学说。然而我后来在这一点上开始赞成莫里斯·威尔斯(Maurice Wiles)的观点(Wiles,1963、1974 与 1977 年)。

说,这一悖论的实质:

> 在于一位基督徒所拥有的信念:在他里面的一切良善的东西,他所做的一切善事,都不是出自他,而是出自上帝。这是个极具悖论性的信念,因为它把一切归与上帝,却又不废除人之人格,也不否认个人的责任。一个人作为一名基督徒,当他能够说在他里面的一切良善都不是他的而是上帝的时候,他那属人的行动才是最真实和最完全属于个人的,而且也是最觉得自由的。

贝利于是以这一恩典的悖论为线索,把它运用到道成肉身这一更大的悖论中去:耶稣的生活是真正的人的生活,在那生活中,并通过那生活,上帝在世上做工。他说:

> 我想要提出的乃是,这种恩典的悖论,比我们经验中的任何其他东西都更清楚地指明达到道成肉身之奥秘本身的道路,也更贴近道成肉身的奥秘本身。这种悖论,就它体现在我们基督徒生活中的不连续的方式而言,乃是对道成肉身中上帝和人的完美联合的一种反映(这道成肉身乃是我们的整个基督徒生活的依托),因此也可能是我们了解道成肉身之奥秘的最好线索。在《新约》中,我们看到,上帝在他里面道成肉身的那人,比其他任何人都更加不肯声称有什么东西是他自己独立拥有的,他把一切良善都归于上帝。我们也看到他想提携其他人进入他自己与上帝的那种亲密合一之中,好让他们像他一样。如果这些人藉着他能稍微进入那种合一,让他们自己在片段上体验这恩典的悖论,而后不得不说:"不是我,乃是上帝。"那么这难道不可以作为

> 一条线索来领悟那个完美的生命吗？在那个完美的生命中，这悖论是完全的、绝对的，那耶稣的生命既是人性的完全，同时在一种更深更优先的意义上也正是上帝自己的生命。如果这种悖论在我们贫乏而不完全的生命中尚且是一个实在的话（就这些生命中存有良善而言），那么，同样或类似的悖论，一旦达到最完全、最绝对的程度时，不就是道成肉身的奥秘吗？（第117—118页）

换言之，无论何时，只要上帝的恩典在人的生命中有效地做工，就是发生了神的恩典与人的行动之合一，而这种合一在耶稣的生命中达到了巅峰。依这一观点，耶稣是神圣的三位一体的第二位格以一个人的生命活着，且同时具有神性和人性，但他是一个对神恩全然作出回应并服从上帝的人。我将很快回到对诸如“绝对”和“全然”这样一些重要的修饰词的探讨上来。

在人对上帝的恩典作出回应这一主题上，有一种变体是把耶稣视为受圣灵启示的人。这种基督论已由杰弗里·兰普（Geoffrey Lampe）提出，兰普是圣公会神学家、新约学者，直到1980年逝世，他一直是剑桥大学皇家神学讲座教授。在《作为圣灵的上帝》①一书中，他把上帝的圣灵在人的生命中活动这一理论用作模式。不过这个圣灵，他说：“应理解成不是指不同于圣父、圣子和圣言的某个神性位格，而是指上帝自己面对他的人类创造以及在这个创造中的主动性。”（第11页）与作为圣灵的上帝之人性相关的主要活动是启示，因此兰普提出的基督论是“一种启示基督论”（第96页）。因为，“上帝作为圣灵居于人心中并启示人，这一观念尤

① Geoffrey Lampe，1977年。关于圣灵基督论的另一种形式参见Paul W. Newman，1987年。

其使得我们可以把上帝在耶稣里的连续临在,说成是这种关系之中的核心和焦点"(第34页)。另外,"使用了这一观念,使得我们可以说,上帝以如此方式居于耶稣属人的灵中并激励它,以致创造主要人进入那种关系,并在其内得到完全的实现"(第11页)。我将回到对修饰词"惟一"、"完全"的分析上来。

兰普运用了某些希腊教父如爱任纽(Irenaeus)的一个观念,即人类创造是一个渐进的过程,让他们自己从原初不成熟的状态走向与上帝有限的"相像"(不同于奥古斯丁所描绘的人类从原初的正直善良状态堕落的图景),他说:"圣灵把人转变成人所未曾是的东西,而这种转变是和创造活动相连续的,这是创造的完成。"(第18页)根据这种观点,上帝的灵总是在人的灵中活动,启示人们,让他们自己自由地向神的临在开放,并在生活中对神的旨意作出回应。这一连续的创造活动意味着"上帝总是在他所创造的人类当中道成肉身,从内部塑造他们的灵,在它们之中并通过它们启示他自己"(第23页)。因此我们必须"把这一连续体说成完全是上帝圣灵面向人的灵并居于其中而进行的创造性和拯救性活动,而且,在这一连续的创造中,上帝圣灵在耶稣其人中的临在是一特殊契机"(第100页)。因为"人格神与人之人格的合一只能是一种实现了的启示形式"(第12页)。

事实上这很可能是教会中最早的基督论形式。正如沃尔夫哈特·潘能伯格(Wolfhart Pannenberg)说的:"可能表达上帝在耶稣里临在的最古老尝试是圣灵观念"(Pannenberg,1968年,第116页)。他补充道:"起先,上帝独生子的概念并没有上帝独生子分有神之临在的意思。只有在外邦基督教中才形而下地把圣子理解成分有了神的本质。与此形成对比的是,在犹太人以及在希腊—犹太人那里,'上帝独生子'一语仍然保留了古老的嗣子说意味,以及上帝通过他那长期授与耶稣的圣灵而临在的意

恩。"(第 117 页)

这种类型的启示基督论或恩典悖论的基督论,在我看来是很好地道出了耶稣的宗教意义,亦即上帝道成肉身的隐喻所表达的。然而,在若干世纪中,依附在这个隐喻上的"不可名状的意义气息",在基督徒头脑中由于与卡尔西顿对道成肉身的字面理解相牵连而膨胀了。因为,耶稣是上帝道成肉身这一信念是隐喻性的断言,而非自然科学、心理学或形而上学上的字面断言,这一认识只有现在才在大范围内初露端倪。在这一认识中,贝利和兰普都视之为当然的某种东西而被放弃了。因为,如果同意他们所说的,我们在耶稣的生命中看到的是一个将神的恩典/启示与造物的自由融为一体的特殊典范,而这种融合在所有人类对上帝的真实回应和顺从中都会发生,那么我们就可以问,这一特殊典范如何与其他例子相比较。我们不是在说某种原则上惟一的东西,而是在说神圣者和人的相互作用,这种相互作用在所有人类对上帝临在的开放中以许多不同方式在不同程度上发生。贝利假定,对基督徒来说自明的是,耶稣对神恩的回应是惟一"完全的"和"绝对的";兰普则假定我们在耶稣那里看到的是"一个实现了的启示形式",以致"创造主要人进入的那种关系,并在其内得到完全的实现"。但他俩似乎都没有注意到,恩典的悖论或神的启示的观念本身并不包含这一点。这就为一个进一步的问题留下了余地,这就是,上帝的恩典/启示在耶稣里的作用与在其他杰出的宗教人物之内的作用,二者关系如何。换言之,卡尔西顿基督论包含了耶稣的独一地位,把他看作是惟一具有神人二性的人,而恩典/启示基督论则不以这种方式将他突现出来。在上帝与人类的联结中耶稣是顶点,这不再可能是一个先验教条。现在这成了一个历史判断问题,它受制于这种判断的种种困难和不确定性因素。

这些困难和不确定性因素已受到许多新约学者的强调。我们如何以历史为根据确定耶稣是完美无罪的，或者他总是生活在对上帝完美的回应之中，或者他在道德和灵性诸方面都优于其他曾生活过的人？之所以发生困难，只由于我们可用的历史证据细微且支离破碎。在我自己的学习过程中，是邓尼斯·宁哈姆(Dennis Nineham)丝毫不爽地澄清了这一点。他提醒道："斯特里特(B. H. Streeter)曾计算过，除了在旷野的四十个日夜(事实上这四十个日夜是什么情况我们一无所知)，四福音书所记载的耶稣的所言所行，加起来大约只有三周时间，耶稣绝大部分时间内的生活和事迹都未记录。"(Nineham，1977年，第188—189页)他从一些基督教作家那里引述了许多段落(包括在我采纳宁哈姆的观点之前从我这里所引的一段)，这些段落的大意，用罗宾逊(A. T. Robinson)的话说："正是在耶稣里并且惟独在耶稣里，全然看不到自我，而只有终极的、无条件的上帝之爱。正是在他彻底倒空了自己之时，他才成了'众名之上的名'的拥有者。"(Robinson，1963年，第74页，着重号是我加的)宁哈姆问道："然而，是否有可能基于历史证据使这种宣称得到确认？众所周知，要证明一个历史性的否定命题，如耶稣无罪，这非常困难，几乎不可能……我们正在讨论的这种关于耶稣的宣称不可能通过任何历史的记载得到完全证实，无论这些记载有多么充分、多么详细或多么及时，哪怕它们最基本的关切是耶稣内心生活和性格的品质和发展。"(Nineham，1977年，第188页)——当然四福音书不是这样的。

这就引发了两个问题，即，在其他宗教传统发端之际所发生的神的恩典/启示与人的自由之间的相交是怎样的(第13、14章讨论)，以及当对这一切的认识在教会中变得越来越普遍时，会有什么影响(第15章讨论)。

第十一章　通过耶稣的血赎罪?

“赎罪”一词已深深地植根于基督教话语,以至于几乎每一位神学家都感到有责任在这一话题下提出某种学说。然而,该词之用法如此不同,以至于其中有些学说除了名称之外毫无共同之处。在其宽泛的词源意义中,at-one-ment 意指与上帝合一——这种合一不是本体论意义上说的,而是在进入与我们创造主的合适关系之中这一意义上说的,它是救赎的过程或状态。但在其较狭隘的意义上说,赎罪指的是获得救赎的具体方法,人们预设了得救的障碍是罪。正是在这一语境中,我们看到了惩罚、救赎、献祭、供奉、牺牲、抵罪、苦行赎罪、替代、宽恕、宣判无罪、赎价、赦免、赦罪等观念,它们构成了观念的复合体,长期以来是西方或拉丁基督教发展的核心。

在这一较狭隘的意义上,耶稣被钉十字架是一种赎去或补偿人的罪的行为。另一方面,在较宽泛的意义上,赎罪仅仅指救赎或者进入与上帝的合适关系,耶稣的死具有它自身特殊的意义,与他整个无私的生命可以分开,也可以不分开。大致上我们可以说,较宽泛的意义更适合于东方的或希腊的基督教之发展,而较狭窄的意义则更适合于西方的或拉丁的基督教之发展。

依我看,为了简洁起见,最好将“赎罪”限于较狭窄的和较具体的意义。因而基本的观念是,救赎要求上帝的宽恕,并且反过来这也要求适当的赎罪以满足神的公正和/或正义。这一赎罪

行为是一种交易,类似于除去债务或取消即将降临的惩罚而支付的报偿。在背景中有一个宇宙的道德秩序观念,罪就是这一秩序的瓦解,该观念要求对冒犯者或替代者予以公正惩罚,或者让其作出恰当的补偿以替代受罚,从而使罪得以弥补。

我将论证,在这一较狭隘的意义上,赎罪观念是错误的,尽管该观念在较宽泛的意义上无疑是极其重要的,在其中,赎罪仅仅指救赎。

在这样论证时,我想我是在反思当代一种广为流传的观念。事实上,若不是一些基督教哲学家——与大多数当代神学家不同,他们倾向于把教会教义视为一组不可更改的永恒真理——最近复兴了这一观念,人们可以轻易地认为,较狭隘意义上的赎罪概念在有思想的基督徒中基本上已消失。因为现代对救赎的论述差不多都不集中在安瑟伦的学说上,认为一种补偿消除了由于人类的不顺从造成的对上帝尊严的侮辱,也不再集中在替代受罚的观念上,认为由于基督让自己承担起世人的罪所招致的惩罚而为其赢得了称义。

然而,如同其他传统教义一样,在历史的想像中努力追溯到该教义所发展出来的原初经验,这很重要。很显然,耶稣基督复活后发展起来的早期基督教共同体深沉且极吸引人的经验,是对于一种富有活力的灵的经验,信徒们把这灵认作复活耶稣的灵,这种经验在他们当中源源不断地发生。有个体的,也有群体的,将他们带入一种新的、喜乐的和令人愉快的生活方式之中,充满肯定的意义,并且不再有那些在古代世界根深蒂固的恐惧——对魔鬼、命运、罪和死亡的恐惧。这种新的、思想解放的生活洋溢着意义和希望,是宗教的现实,它首先在一串我们今天看来稀奇古怪的观念中,而后在中世纪拉丁基督教的各种关于交易性赎罪的复杂理论中得到表达。然而,我们今天在西方教会

（包括天主教会和新教教会）中，完全可以感到，在这些传承下来的理论中，没有一个是真正具有看似有理性的，同时也会感到，我们应重审东方基督教中发展出来的另一种观念，即认为人类在圣灵的作用下，有一个逐渐转变的过程，东正教神学家称之为神化（*theosis*）。

当然，这两种观念并不相互排斥。拉丁神学也主张，由耶稣的死而赢得的称义导致圣化，这圣化就是罪人逐渐转化成圣者。东正教神学也主张，耶稣的死在导致人的"神化"中多少是关键性的。既然两个传统都使用相同的圣经意象资源，人们在这两个传统中能找到大致相同的语言。然而，它们的基本倾向则朝不同方向发展，一个受到交易性赎罪观念的支配，而另一个则受到转化性救赎观念的引导。

后面我们还会讨论东方传统①及其转化观念，但与此同时让我们更深入地考察交易模型。

东西方教会分裂之前，将基督教得救和新生的经验概念化的最早尝试，紧紧地与马可所记载的耶稣的话相连："人子来，并不是要人的服侍，乃是要服侍人，并且要舍命，作多人的赎价（*lutron*）。"（《马可福音》10:45）赎价在古代世界有一种沉痛的意义，当时大量的人生活在奴役状态，自由民如果其部落、城市或民族在战争中战败，就可能沦为奴隶。因此被赎而获得自由就是一种活生生的、强有力的隐喻，其力量我们当今大多数人都只能重新领略一二。

早期基督教神学家在犯了字面上接受隐喻语言这一神学上反复出现的错误之后，就向他们自己提出问题：耶稣把他的死当赎价付给谁？答案必定是魔鬼——还有谁呢？用奥利金（Ori-

① 指东方教会传统。——译注

gen)的话说:"他将他的生命作'多人的赎价'给谁?不可能是给上帝。那么不就是给魔鬼吗?因为他控制我们,直至我们的赎价,甚至连基督的灵魂也付给了他。"(Grensted,1962 年,第 38 页)若干世纪以来,事实上直至安瑟伦在 11 世纪提出他的补偿理论,基督教作家和传教士们都普遍接受:人类因为罪而归在了魔鬼的管辖之下,基督的十字架是上帝为赎回我们而与魔鬼所作的交易的一部分。在上述文献中,有一个令人联想到童话主题的次要情节,它是这样一个观念,即在这一交易中上帝以其智慧战胜了魔鬼,他将他在其中对人类有公正要求的处境转变成这样一个处境:他将罪归于他自己,付出比他所应得的补偿更大的赎价也即上帝圣子。例如尼斯的格列高利曾说:"为确保为了我们利益的赎价容易被需要它的魔鬼所接受,上帝躲在我们本性的面纱之后,以致魔鬼就像贪婪的鱼将上帝的鱼钩和鱼饵一同吞下。"(Gregory of Nyssa,1892 年 b,第 494 页)圣奥古斯丁在一次讲道中甚至更形象地提出:"作为我们的赎价,他[基督]将十字架就像捕鼠器一样给了魔鬼,将他的血作为诱饵留在十字架上。"(Grensted,1962 年,第 44 页)这样的想像在今天只能令人难堪。尽管赎价理论从未被提升到信经的权威上,但它被广泛使用,出现在爱任纽、奥利金、尼斯的格列高利、安布罗斯、卢菲纳斯(Rufinus)、大格列高利、奥古斯丁和克里索斯托(Chrysostom)的作品中。然而在当今,这种理论没有什么意义,也不可能使用它。正如安瑟伦后来反问的,我们为什么接受魔鬼拥有正当而合法的权利与无限的创造主相对抗?(Anselm,1962 年,第 187—189 页)奇怪的是这样一种观念竟持续了这么久。正如格兰斯特德(Grensted)所说的:"这一理论作为对赎罪这一事实的通常解释持续了 900 年,这一事实本身就充分证明,人们还没有感觉

到有必要严肃讨论这一教义。”①

当人们确实感到有必要进行严肃讨论时，所提出的理论是以这样的信念为前提的，即作为遗传性过失的原罪影响了全人类并要求有合适的补赎以除去那罪。当今攻击这一观念对我们多数人而言，确实如同与已灭绝的怪兽作战。然而，教会强烈反对放弃传统的语言，以致我们有必要澄清，我们为什么要中止以原罪来思考和谈论——除了以一种神话的方式指人类普遍不完美这一事实。因为原罪观念预设了人类始祖有意脱离恩典而堕落，以及全人类的罪性具有遗传性。这种思想在当今只有教义上的基要主义者才会接受。但在 18 世纪启蒙运动之前，这是一个非常当真的观念。例如特利腾大公会议（1545—1563 年）宣称："如果有人不承认，第一个人亚当在伊甸园违背了上帝的命令之后，就立即丧失了他的构成地位中所具有的正义和圣洁，以及由于犯下这罪，他招致了上帝的忿怒并因此招致上帝先前就威胁过他的死亡……如果有人断言，亚当的罪只对亚当有害而非对他的后代有害……或者……他只把身体的死亡和受罚而不是把罪本身也即灵魂的死亡传给全人类：让他成为永受咒诅者吧！"（Abbott，1966 年，第 158—159 页；Denzinger，第 788—789 页）而长老宗威敏斯特信经（1647 年）宣称："吾类的始祖受了撒但的诱惑，中了诡计，偷吃了禁果而犯罪……由于这罪，他们从原

① L. W. Grensted，1962 年，第 33 页。古斯塔夫·奥伦（Gustav Aulen）所称的赎罪的"经典"理论（根据这一理论基督战胜了魔鬼）在我看来是赎价模式的一个变种，而非一种根本上说是新的理论，在这种变种中，作赎价者受到攻击并被击败，而不是被偿付。奥伦说："其核心主题是作为神的冲突和胜利的赎罪这一观念；基督——获胜者基督——反击并战胜了世上的魔鬼，即人类在其统治下受束缚、受苦的'暴君'……"（Anselm，1953 年，第 20 页）

初的公义堕落，也脱离了与上帝的沟通，并因此在罪中死去，身心的各个部分及各种能力全都被玷污。作为全人类的始祖，他们的这一罪之过失被强加给了他们的后代，并且同样的在罪中的死亡和堕落的本性也传给了他们的后代，从他们开始一代又一代地传下来。”（第6章）

然而，人事实上的一次堕落导致一种普遍的、传承的堕落与罪过，这种观念对受过教育的基督徒完全不可信。我们不把人类看作是一对特别被创造的夫妻的后裔，而把各个物种都看作是从较低的生命形态经过极其漫长的时间逐渐进化而来的。我们不是把最早的人视为生活在与犹太—基督教—神论的上帝的交流之中，而是把他们视为可能持有一种原始的万物有灵论的观点。我们不是认为他们生活在与自然以及彼此的和谐关系之中，而是认为他们可能在一个常常很严酷的环境里与其他动物以及其他人类群体进行生存竞争。如果出于对传统语言的虔诚，我们希望保留“堕落”一词，那么我们可以说早先的人在隐喻意义上说，就道德和灵性之不完美而言已经“堕落”。换言之，可以说他们似乎已从一种理想状态堕落。但既然这一状态从未存在过，那么一同放弃堕落概念不是更好吗？因为，如果我们相信从没有人从原初伊甸园的状态堕落，那么为什么要冒险说似乎有过这么一回事而把我们自己和其他人弄得稀里糊涂呢？

我认为，我们所特有的个人的和群体的自我中心意识，可以引发出许多道德罪恶的形式，它是我们作为动物的本性的一个方面，即进行普遍的生存竞争；这种自我中心的倾向与人类独特的自我超越的能力之间存在张力，而这种自我超越乃是对感受到的对我们提出的道德价值要求的回应。在这一张力中，我们拥有一种真正的（尽管有限的）自由与责任；只要我们自由，我们就会对我们自己的错误选择感到有罪。因而，有一个真正的罪

之难题。我不久就要讨论这一难题,但现在所关心的是古老的原罪观念。

因为正是这一原罪的观念滋养了传统的赎罪观。根据当代典型的伦理思想,我们只因生为这样一种存在物就继承了罪,这一观念在道德上是很荒谬的。我们在上帝神意下生为动物,在生物学上被设计为在一种严酷的环境中进行自我保护和生存,在上帝眼里,我们这样并没有罪。即便我们不相信人类是和其余动物生命相连续的这种现代意识,传统教义背后的道德原则整体上仍然不可接受。尽管通过遗传而普遍获罪这一观念在它被阐述的过去时代里显然可信,但到了 18 世纪末开始失去其看似有理性,并在 19 世纪末对许多人都已完全失去了看似有理性。

在赎价思想中我们已看到,神学从当时社会的结构——最初是受奴役的普遍事实以及从这一奴役中被赎救而产生的给予生命之可能性——中引出它自己的救赎论模型。另一个控制着基督徒想像的模型是由安瑟伦在其著作《上帝为何成人?》(*Cur Deus Homo?*,现在这个版本于 1098 年完成)中提出的,该书和他的《宣讲篇》(*Proslogion*)一道属于最有影响力的神学著作之列。安瑟伦接受补偿概念,这一概念在教会与社会中一直在起作用。这就是,不顺从上帝或一个封建主,便是对他荣誉和尊严的蔑视,并要求以适当的苦行或补偿性的礼物来消除这种蔑视。在中世纪苦行赎罪的体制中,人们相信,对一个罪人所规定的苦行是被上帝当作对伦理秩序的恢复而接受的,同样,当一个人做了什么事损害到其世俗的封建君主的尊严和权威时,他不是受惩罚就是付出某种必要的补偿以满足封建主受伤害的尊严。这一观念反映了一种森严的社会等级制和严格的社会控制,它在中世纪欧洲的文化中显然是可以理解的。

与此背景相应，安瑟伦把罪定义为："不外是不顺从于上帝"（Anselm，1962 年，第 202 页；第一部分，第 11 章）。上帝所应得的是绝对的顺从："不将这一应归于上帝的荣耀归于上帝的人，就是夺去上帝的荣耀并侮辱上帝；这就是罪……所以，每一个罪人应偿还从上帝那里夺走的东西；这就是每个罪人务必向上帝作的补偿"（第一部分，第 11 章）。而且，"甚至上帝也不能给完全为罪债所困的人以幸福，因为他不应这样做"（第一部分，第 21 章）。然而，人类不可能作出足够的补偿，因为即便我们今后完全顺从，我们给上帝的也只是应归于上帝的，而一种补偿要求的是某种不是应归于对方的而是额外的东西。此外，由于上帝是全宇宙之主，对蔑视神之荣耀作出的适当补偿"不可能有效，除非因人的罪而付给上帝的代价大于除了上帝之外的整个宇宙"（第二部分，第 6 章）。难上加难的是，既然是人类冒犯了上帝，那么必须由人去补偿。因此，既然所需要的补偿"只有上帝才能做，且只有人才应该补偿，这就有必要让一位既是上帝又是人的神人（God-man）去补偿"（第二部分，第 6 章）。神人能给予某种尚未归于上帝的东西，那就是他自己的生命，"因为上帝不会向这神人要生命作代价；又由于这神人没有什么罪，所以他不应死亡"（第二部分，第 11 章）。因此，基督自愿在十字架上死，这为赎去世人的罪构成了一个圆满的补偿。这就是安瑟伦的理论。

然而，在我们这个比较民主的时代，已不可能接受安瑟伦这种中世纪的思想。认为像蔑视上帝的荣耀这样一种不道德的行为，首先需要作出补偿以满足神的尊严，即便一位真正的苦行赎罪者要获得宽恕。这个观念其实预设了一个消失已久的社会秩序，现在对我们没有什么意义。依我之见，在我们当代的神学和仪式中最好统统抛弃掉。

16世纪宗教改革家引入另一个重要内容。他们强调由保罗最早提出来的称义观念,并在法律意义上理解它,梅兰希顿(Melanchthon)将它定义为:"依法庭上的用法,这里称义指的是宣判受指控者无罪并且宣布他为公义,不过这是鉴于另一位也即基督的公义,这另一位的公义是通过信仰传给我们的。"(Grensted,1962年,第193页)称义和得救在上帝眼里算是清白无罪,这两个概念是从对法律作某种理解的背景下产生的,而这种背景自安瑟伦时代以来已改变。在中世纪,法律是统治者意志的表达,违背法律就是不顺从和侮辱的行为,对于这种行为,不是要求惩罚就是补偿。但客观的公正概念,被置于统治者和被统治者之上,自文艺复兴时期开始在欧洲已得到发展。现在,法律被认为具有它自身永恒的有效性,它要求惩治不道德的行为,就连统治者也不能例外。宗教改革者在他们的教义中应用并加以扩展的正是这一新的原则。他们的教义就是:基督替代我们,承受因人类的罪而降临的不容变更的惩罚——这一有力的形象化描述长期来控制着基督徒的想像:

> 他死了,我们可以得到宽恕,
> 　　他是为了我们的好而死,
> 我们最后可以去天堂
> 　　是他的宝血救了我们。
>
> 没有其他更好的东西
> 　　可支付罪债;
> 惟有他[基督]能打开天门
> 　　并让我们进入。

今天批评这种惩罚—补偿观念几乎不必要了，因为它对我们绝大多数人已变得完全看似无理。另外的人所受的惩罚可以消除犯罪者的罪，这一观念在道德上是荒唐的。如果我们提出上帝惩罚以上帝圣子身份出现的上帝自己，以便能够公正地宽恕罪人，以此把上述观点放在一个乍看起来似乎比较有利的地位上，那么我们依然要论及一个道德律在宗教上的不合理性，这一道德律就是上帝可以且必须通过惩治无辜者而非罪犯来获得满足。正如安瑟伦很久前在《上帝为何成人?》一书中通过他的对话者指出的："如果上帝如此喜欢或需要无辜者的血，以致没有无辜者的献祭他就不情愿也不能赦免罪，这是一件奇怪的事。"（Anselm，1962 年，第 200 页；第 1 卷，第 10 章）

理查德·斯温伯恩最近在《责任与赎罪》一书中已做了重大努力，以恢复交易性赎罪的观念①。他对救赎的理解可以归纳如下：

(1) 与上帝有关的罪是救赎也即获得上帝永生之恩典的大障碍（这是在斯温伯恩的整个讨论中所假设的）。

(2) 就一个人伤害了另一个人而言，复和需要四件事：悔改、道歉、无论何种可能的补偿（即消除已做的恶行）和苦行（即某些额外的行为，如舍出贵重礼品），其中的苦行不是补偿的一部分，而是一个人对所做坏事感到后悔与抱歉这一事实的表达（第 5 章）。

(3) 上帝是一个人格的存在，尽管本性上是绝对惟一的。我们与上帝生活在如我们与我们的人类同胞那样的道德关系以及复和所要求的一般条件中（这是第二部分所假设的，尽管没有

---

① Richard Swinburne，1989 年。对此所做的另一不同努力，参见 Eleanor Stump，1988 与 1989 年。

明确陈述)。

(4) 对人类同胞行恶也就是对上帝行恶。因为,“人对上帝的依赖是整体的,以致人感到自己应该过一种美好的生活。所以,当一个人不能为其同胞承担任何主客观责任时,他也就不能为上帝、他的创造主承担任何责任”(第124页)。

(5) 我们可以为我们的罪而感到后悔,并向上帝表示歉意,但我们不能凭自己的力量进行适当的赎罪,即补偿与苦行。因为,“既然对上帝所要补赎的是人的罪,而人在他们的创造主给予这样大的机会时又过着平庸的生活,那么合适的补偿与苦行就要由一个完美的人的生命来达成”(第157页)。

(6)“完美的人的生命”是由基督提供的,基督过着无罪的生活,又甘愿承受死亡,他公开称这死亡是为了献祭,我们从他那里接受这献祭可以向上帝赎去我们个体的和集体的罪。因而基督的死是“可以用来作为我们的补偿和苦行的献祭”。斯温伯恩补充道:“没有必要假设〔基督的〕生和死等价于人所欠给上帝的(再加上合适的苦行),虽然这是可以衡量的。这完全是一种代价高昂的补偿和苦行,足以让仁慈的上帝完全赦免人的罪”(第154页)。

(7) 只有那些(除了悔改和道歉之外还)参与到对上帝的基督崇拜中去并承认基督的赎罪之死的人,才能圣化和最后得救,并因此摆脱他们的罪。由此我们必须将得救(不是在生前就是在死后)和基督的身体即基督教会联结在一起(第173页)。

我想,必须承认,上述七点都是可能的;事实上我们当中那些曾经是基要主义基督徒——“在羔羊〔基督〕的血中受洗”——的人很可能对这一组观念会感到难受。然而,问题不是在于这个纲要在逻辑上是否可能,而在于它在宗教上是否可行。对当今许多人,这很可能是完全看似无理的,尽管其中也有一些真理

的成分。现在我根据这种观点对上述七点作一评述。

1. 拯救观念围绕着罪和赎罪问题,这是拉丁神学传统的核心主题,它发端于圣奥古斯丁。另一方面,植根于早期希腊教父并在东正教中得以保持的希腊传统,把拯救视为神化或者(也许更正确的说法是)转化。当然,宽恕是其中的一个要素,但它并没有拉丁传统给予它的核心地位(在这一点上斯温伯恩追随拉丁传统)。在许多问题上,斯温伯恩更喜欢希腊教会而非拉丁教会;然而他似乎没有考虑东正教神学提供的另一种全然不同的观点。如果把拯救视为人类生存从自我中心转向一个新方向,以终极神性实在为中心,那么有关拯救的交易理论就似乎是对一个错误的问题看似无理的回答。

2. 斯温伯恩对人之间的罪和复和的分析精妙绝伦;在更加自由的基督徒看来,这是他整个理论中"真理的要素"之一。

3. 上帝是另一个人格,具有独一的属性,但与我们一样受制于同样的道德要求,因而有做额外行为的义务、责任和可能性;上帝可能的做法可通过人的类比而被预知;这导致了这样的信念:上帝的全部拯救性工作都在历史的基督教之内——这让我觉得它是神人同形同性说的、目光偏狭的和平庸的,简直完全看似无理。不过我在第5点中要对斯温伯恩将与人类同胞复和的条件搬到与上帝复和的条件上多说几句。

4. 我们与人类同胞的关系包含我们与上帝的关系,所以我们在我们所做的一切事上都最终与上帝有关,从更加自由的观点看,这是斯温伯恩的理论中另一个"真理的要素"。

5. 我们犯错时,所要求的补偿是,我们做些我们所能做的事,以便消除或改变我们的行为之后果。因而当我们做了世上一般的恶事时(我们几乎总是会做的),我们可以做些事以抵消我们所犯的错,方法是做些世上一般的善事。当我们伤害了一

个人，我们通常可以做些事，以补偿受伤害的人。正如斯温伯恩指出的，在这样的情形中，人们通过提供一些额外的服务或礼物来表达对伤害了他人感到后悔与抱歉这一事实。做一些额外的事，他称之为苦行，这也是合适的。但必须追问的问题是，这一四重模式——悔改、道歉、补偿和苦行——是否可以原封不动地搬到我们与上帝的关系上。斯温伯恩基本的错误依我看就在于假定这是可以的。悔改和作为悔改之表达的道歉依然适用；罪人应出自真心地悔改并要求上帝宽恕。但补偿以及斯温伯恩称为苦行的额外行为也应有一个范围吗？特别是与上帝有关的补偿和苦行。我认为，当我们将补偿和苦行献给了为我们所伤害的人之后，并不存在更进一步的仅仅有益于上帝的补偿和苦行。做我们所能做的一切以补偿为我们所伤害的邻人，这时我们也在做真正的悔改所需要做的事。因为，人的行动除了有益于上帝的创造物之外，不可能令上帝受益，不可能对他作补偿和赎罪。真正悔改者若要今后做得更好，只能接受上帝的宽恕——不应得也不配得的无偿的恩典。很可能是耶稣的生命和教导促使一个人这样做。但依我之见，表达这样的事实并不合适，即把耶稣的死说成是一种赎罪的献祭，这献祭有益于上帝并因此使上帝能宽恕人类。

斯温伯恩强调："一个人可以帮助另一个人做必要的赎罪——可以劝他悔改，帮他构想道歉辞，并向他提供作补偿和苦行之用的工具。"（第149页）确实如此；同样，圣灵可以催促我们真正悔改，想对为我们所伤害的个人或团体作出补偿，并提供任何合适的额外服务或礼物。但圣灵促使我们去做的是某种与我们的邻人有关的行动。正是这一点满足了斯温伯恩正确强调的原则，即当真对待作恶者和他/她的恶行，就包含了需要付出任何可能合适的补偿、额外的礼物或服务。但上帝为了他自己而

要求做更进一步的事情(这与对我们的邻人表示悔改和付出苦行相一致),这一观念在我看来是无根据的。它基于一个范畴的错误,上帝在其中被视为另一个个体,像我们一样处在同样的道德共同体中。因为与另一个人的道德关系预设了可以有益于或伤害另一个人的行动之可能。但我们除了让我们的行动有益于或伤害我们的同类之外,我们不可能有益于或伤害我们的创造主。

进一步说,即便惟独对上帝有益的事是可能的,而且是所要求的,斯温伯恩未经讨论的假设,即一个完美的人的生命将构成这样的事,也是肯定不合逻辑的。一个完美的、实现了每一个"主客观的职责"的生命,依据斯温伯恩的观点,是我们已欠给上帝的,因此它对我们在过去没有过一种完美生活并不能构成一种补偿和苦行。再者,即便假定它能(万万不可能),单个完美的人的生命即耶稣的生命,如何算作所有人都已走向完美生活?斯温伯恩在此点上的答案是:上帝可自由接受任何他想用来赎人之罪的东西。他说:"上帝可以选择接受一个普通人的额外行动,这一行动足以赎去世人的罪。或者上帝可以选择接受某个天使的行动以达成此目的。"(第160页)这是一个极具破坏性的允诺,使人惊诧于上帝竟会要求圣子痛苦的死亡。因为依斯温伯恩的观点,十字架受难并非必然,不像有关补偿和替罪受罚的种种理论是以它们自己的方式所规定的那样。斯温伯恩放弃了一个道德律观念,即只有耶稣的死才能补偿。依他之见,完全是在上帝的自由选择中确立起拯救人类的条件的。但假使这样的话,上帝坚持要包含在上帝无辜圣子的十字架受难中的血、汗、疼痛和苦恼,现在看来这甚至似乎让我们怀疑起神的道德特征来了。

6. 斯温伯恩好几次说到,耶稣公开称他的死是为了"以某

种方式向上帝赎去人的罪的献祭"(第122页)。事实上,新约学者在耶稣如何理解他自己的死这一问题上并没有一致的看法。在什么程度上他认为他的死具有宗教意义？这里有许多可能性。桑达斯表达了一种最低限度的神学观点。他认为,耶稣"可能已赋予他的死以殉道的意义"(Sanders,1985年,第326页),这是"可以想像的"(第326页)甚至"可能的"(第332页)——这"可能的"(possible)与"或然的"(probable)、"高度或然的"或"事实上确定的"有别。由于他承认,事实上强调,历史的不确定性因素,他注意到"殉道者的死有益于他人而且他的事业会得到证实这一观念,在犹太教中已被证实是存在的……我们没有必要假定耶稣向他的门徒指明他们应这样想。他一死,或许人们就完全自然地将益处归因于他的死并寻求证实"(第324—325页)。

在另一方面是乔基姆·杰里迈斯(Joachim Jeremias)的较传统的观点,这在他关于最后晚餐的著名论述中有详尽阐述。他回忆道,在第一个逾越节,人们杀死一只羔羊,将其血依耶和华的吩咐涂在以色列人的门上:"作为对以色列人遵循吩咐、将血洒在他们的门上的回报,上帝显明自己而且不伤害他们,'越过'他们的房屋。由于逾越节的血的缘故,上帝不杀以色列人;他说:'我看见逾越节的血就赎了你们。'同样,在末日,上帝的子民也将由于逾越节的血的功德而被救赎。耶稣把他的死说成是这一末世的逾越节的祭:他的替代性的死使最后救赎也即与上帝的新约生效。"(Jeremias,1965年,第226页)杰里迈斯总结说:"所以,这就是耶稣在最后的晚餐上所说的关于他的死的意义:他的死是受难仆人替代性的死,这死为'多人'、全世界的人赎了罪,这是在最后救赎之初宣告的,它使人与上帝订的新约生效。"(第231页)

根据杰里迈斯的解释，我们必须假定耶稣(用桑达斯的话说)“事先知道赎罪说”(Sanders，1985 年，第 332 页)，这样一个假设，桑达斯认为以历史观点看完全不可能。他说，杰里迈斯的观点诸方面，如耶稣认为自己是以色列的受难仆人，“已被证伪，但对以下这整个思想线索还有一些一般性的反对理由，即坚持说耶稣为了他人而死而不是仅仅接受他的死，并相信上帝会挽救这一困境和证明他的无辜”(第 332 页)。然而，为了论证方便起见，让我们假定，耶稣确实知道他即将降临的死是给上帝的祭，类似于第一个逾越节的祭，并且他把它视为开启将临的上帝国所需要的。这种自我理解只能在耶稣的末世期待中出现，而这种期待本身就是当时犹太教中复苏的末世论的一个变种。虽然耶稣的期待为早期教会满怀信心地采纳了，但并没有实现，公元 1 世纪末到来之际它就已从基督徒的意识中隐退了。随之，承认耶稣就是末世先知，他来开启上帝的国，这也因耶稣被提升到神的地位而渐渐被取代。同样，这也使得不同的赎罪论成为可能，这些赎罪论都预设了他的神性，最终把十字架看作(用圣公会宗教仪式中的话说)“是为全世界人的罪而作的充分的、完美的和足够的献祭、供奉和补偿”。然而，正如我们在第 3 章中所论述的，即使当今保守的新约学者也没有认为耶稣把他自己视为上帝或上帝圣子、神圣的三位一体的第二位格道成肉身。所以我们不能合理假定他以任何预先假定了上述理解的方式考虑他的死亡。作为最大可能，更加可信的是，耶稣视他本人为促成上帝降临、统治世界的最后先知，而非以任何后来教会所发展的种种赎罪论的术语来理解。

顺便值得指出的是，斯温伯恩背离了传统的观点，即耶稣之死的价值等于或者超出了人类罪恶，以致能够抵消人的罪。斯温伯恩说：“这完全是一种代价高昂的苦行和补偿，足以让仁慈

的上帝完全赦免人的罪。”(第154页)但如果仁慈的上帝不给人以完全的惩罚和要求人作出全部的补偿就能“完全赦免人的罪”,那么为什么上帝不可以无条件地宽恕那些真正悔改并从根本上改变心灵的罪人?传统的赎罪论解释了上帝为什么不能无条件地宽恕悔改的罪人的原因。但依斯温伯恩的观点,根据这些理论是可以理解的东西——不管道德上是否可接受——现在变得不可理解了,而且在道德上更加值得怀疑。

7. 斯温伯恩也修正了传统排外主义的教义,即,拯救限于基督徒,所以对于教会之外无拯救,他加上这么一点:非基督徒在来生有机会被皈化。这一理论的回复,尽管背离了已确立的关于死亡的终极教义,但这是给在教义上一般持基要主义但又不希望非得为一个道德上明显矛盾的立场作辩护的人,留下的仅有的避难所。

因此,这一试图复兴耶稣之死(向上帝为人赎罪)带来救赎这一观念的最新尝试,我根本就没发现有什么吸引力或令人信服之处。

第十二章 拯救作为人的转变

在西方基督教的发展中,对拯救的种种传统理解有一个基本的错误,这就是它们没有给神的宽恕留下空间!因为,必须通过承受公正的惩罚或者给予足够补偿或者供奉足够的献祭而取得的宽恕就不是宽恕,而仅仅是承认债已如数偿清而已。与此形成对比的是,在被记载下来的耶稣的教导中,神对那些真正悔改的并清楚意识到他们完全不配的人有着真正的宽恕。主祷文教导我们直接称上帝为天父并请求上帝宽恕我们的罪,期望获得宽恕,惟一的条件是我们也宽恕他人。其中并没有暗含我们与上帝之间需要一个中介者或一种赎罪之死,以便让上帝能宽恕我们。又如《路加福音》中有个浪子的比喻,比喻中的父亲当他看见悔改的儿子回家时,他并没有说:"因为我是公正而仁爱的父亲,在他的罪受到及时的惩罚之前我不能宽恕他,而是相反,他"动了慈心,跑去抱着他的颈项,连连与他亲嘴。儿子说:'父亲,我得罪了天,又得罪了你,从今以后,我不配称为你的儿子。'父亲却吩咐仆人说:'把那上好的袍子快拿出来给他穿,把戒指戴在他指头上,把鞋穿在他脚上,把那肥牛犊牵来宰了,我们可以吃喝快乐。因为我这个儿子是死而复活,失而又得的。'"(《路加福音》15:20—24)又如,在法利赛人和税吏的故事中,税吏"远远地站着,连举目望天也不敢,只捶着胸说:'上帝啊,开恩可怜我这个罪人!'"耶稣说:"我告诉你们,这人回家去比那人倒

算为义了。"(《路加福音》18:13—14)再如,耶稣强调他来到世上带领罪人以悔改之心接受上帝的仁慈:"'我喜爱怜恤,不喜爱祭祀'。这句话的意思,你们且去揣摩。我来本不是召义人,乃是召罪人。"(《马太福音》9:13)

这与当时犹太教的理解完全一致。E.P.桑达斯在他有关耶稣的犹太背景的权威著作中说道:"对悔改罪人的宽恕事实上是所有现存的当时犹太文献的主题"(Sanders,1985年,第18页);并且在现今赎罪节的祷文中仍有体现。因为犹太教基本上把人性视为善的,然而也认为有恶的倾向,因而必须不断加以抵制。然而上帝意识到我们的有限和软弱,总是准备宽恕真正的悔改者。在伊斯兰教中也有基本相似的观点。真主在《古兰经》中总被称为仁慈而怜恤的真主。真主知道我们的软弱,并宽恕在仁慈的宇宙之主面前顺信的人。又如最有影响力的印度教经典《薄伽梵歌》中说到:

> 因此,我匍匐在地,向你致敬,
> 你是受人礼赞的神,请你赐恩!
> 你能宽恕我,就像父亲对儿子,
> 朋友对朋友,亲人对亲人,神啊!(11:44)[①]

关于神之仁慈的这一思想确实可见于世界各种有神论信仰,但我们拉丁教会的这一信念有一个例外,即相信需要一个赎罪者的死。不过,在当代新教思想中,已开始广泛接受这样的观点:神无缘地宽恕那些真正的悔改者。在现代已提出各种不同的"道德影

---

① 译文依毗耶娑著,黄宝生译,《摩诃婆罗多——毗湿摩篇》,译林出版社,1999年版,第164页。

响"理论,努力将上述观点与传统上有关耶稣的死作为我们得救之中介的思想相协调。这些理论的要点极好地表达在过去传教士们讲的一个故事之中,故事说到部落酋长要求他的人民放弃吃人肉。当酋长的要求产生不了效果时,他告诉他们:如果他们一定要杀死某个人,他们就应该次日凌晨到某块空地上去,杀死他们在那里看到的裹在一块红毯子里的人。他们这样做了,然后打开毯子,他们发现他们杀了他们自己爱戴的酋长。他们痛悔不已,终于放弃了食人肉。同样,有人提出,由于痛悔将圣子钉死在十字架上,人们会悔改并从而得到上帝的宽恕。例如奥古斯特·萨巴蒂尔(Auguste Sabatier)写道,耶稣的受难和死亡"是人类所听到的对悔改最有力的呼唤,并且也是各种奇妙结局中最有效和最富有成果的。十字架之所以是赎罪,只因为它是许以免罪的悔改之因"(Sabatier,1904 年,第 127 页)。这就不再是一个交易性的赎罪概念。这毋宁说是关于耶稣的死如何有助于促成拯救之可能的一个提议。然而,这一提议的缺陷是:对人类集体杀死上帝圣子感到痛悔的,只有少数人,即那些相信拿撒勒的耶稣确实是神圣的三位一体的第二位格的人。较陈旧的补偿和替罪受罚理论所确立的为全人类提供赎罪的观念,这里也已消失。认为赎罪具有道德上的影响力,这一观念事实上是神学上的一个循环,通过这个循环得以放弃防守不住的传统观念——在这里就是交易性的拯救观念——而同时又保留传统的神学语言。

西方教会/拉丁教会的拯救观念认为,拯救是以罪为转移的,并需要耶稣的赎罪祭,我们现在停止对它的批评,转向基于希腊教父的著作发展起来的拯救思想,尽管我们不是把它作为充分得到发展的神学观念,而是作为一场可延续至今的思想运动来加以论述的。

因为,基督教比绝大多数基督徒在他们自己特定的教派中

所普遍意识到的要更加丰富多彩。我们当中那些为西方基督教及其传教扩张所塑造的人，常常忽视基督教思想在东方异乎寻常的发展。东正教诸教会是这一传统的监护者，它们已保持了若干世纪，之后在神学上和教会中多少又没落了——尽管最近又有了某些令人关注的新活力，然而，我并非倡导接受整套东正教神学思想。但在历史之中埋有一个深刻的、富有吸引力的神学基础，可以接替罗马教会的中世纪神学和16世纪宗教改革者及其后继者的神学。区别就在于两种拯救观之间的不同，一种认为拯救取决于使上帝能宽恕堕落人类的赎罪交易，另一种则认为拯救就是人类的逐渐转变，依希腊教父说法就是基于《圣经·创世记》第1章第26节，从上帝的"形象"转变成上帝的"样式"。例如8世纪大马士革的约翰在其著作《论东正教信仰》(Ⅱ,12)中写道："'依形象'一语指理性和自由，'依样式'一语则指通过德性同化于上帝。"(Ware,1963年，第224页)这一"同化于上帝"也常常被称为神化。用7世纪告解神父麦克西莫斯(Maximus)的话说："在什么事上都顺从上帝的人听到上帝说：'我说：你们是神。'(《约翰福音》10:34)于是他就是上帝，他被称为'上帝'不是因为本性或启示，而是因为〔神的〕命令和恩典。"(Meyendorff,1987年，第164页)这就是人从动物逐渐转变成上帝的有限的"样式"，并且正是这一人类实际的改变构成了拯救。因而，依拉丁教会的观点拯救就是因基督献祭之死而称义，即免去罪，而依东正教的观点，处于拯救的过程中就是对圣灵的临在作出响应并因此在属神的生活中转向一个完全新的中心。应该指出，东正教的理解与发端于19世纪施莱尔马赫的近代"自由"方式相巧合，施莱尔马赫曾考察基督在上帝的整个创造性工作中的拯救性影响，结果发现基督的"各项活动可以被视为一种连续体，在这个连续体中神性对人性发生影响，塑造其人格"

(Schleiermacher,1956年,第427页)。

在东正教思想中,神化这一主题就体现在一种综合性的神学中,在其中道成肉身和三位一体的诸观念是核心要素,而且复活的基督在转化过程中起到了关键作用。然而,这作用仅仅以宽泛的隐喻性语言描述。例如阿他拿修说,人"作为自然的造物,惟有接受自然且真实的圣子的灵才能成为〔神的〕儿子。所以,情况可能是这样的:'道成了肉身',以便使人接纳神性"(Athanasius,1957年,第380页);又如,"事实上,他接受了人性,以便我们成为上帝"(Athanasius,1989年,第93页)。但成了人的上帝如何使得人成为神,这没有阐明。或许它确实不可能理智地阐明,除了依据在一切宗教传统中都有所体悟的经验以及为伟大楷模的生活与话语所影响与改变的存在。这里恐怕与阿道夫·戴斯曼(Adolf Deissmann)所称的圣保罗的"神秘主义"(Deissmann,1926年,第193页以下)具有一致性,就是人在基督里要经历一场转变(*metamorphosis*)。因为我们"就变成主的形状,荣上加荣,如同主的灵变成的"(《哥林多后书》3:18)。我们应该从被奴役状态转向神的儿子的状态(《罗马书》8:15—17);或者效法(*symmorphosis*)基督的模样。"不要效法这个世界,只要心意更新而变化,叫你们察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意"(《罗马书》12:2)。确实我们可以说,成为基督徒就是成为这样一个人,即基督在其生活中是拯救性转变的最主要、最大的影响(通常还有另外许多影响)。

耶稣的死在这一影响中确实发挥了很大的作用。尽管其死亡的意义在基督教第一个千年的大部分时间里以稀奇古怪的赎价想像来描绘,而在第二个千年的大部分时间里则以道德上可疑的补偿和替罪受罚理论来描述,十字架作为我们基督教的核心象征一直沿续下来,这是因为它激起了这样一种情感,这种情感远

比那些官方教义中的任何一个所领会的情感更深沉、更复杂。真正的宗教领袖，如果必要，愿意接受那些拒斥由他或她所体现的挑战性真理的人的迫害，这对许多人来说是一个自明的直觉。确实由于真正的先知和古鲁们(gurus)体现或实践了他们的教导，所以反对这教导也就是反对传达这教导的人。而最突出的拒斥形式是将人处死。从最近的历史可证实这一点，在印度和美国的道德及政治的冲突中，在有关圣雄甘地和马丁·路德·金的事件中，有某种悲剧性的相似之处。甘地和马丁·路德·金都教导普遍的爱和正义的要求，但都被为宗教的和种族的偏见所激动的狂热分子所刺杀。耶稣的死也同样有一种悲剧性的相似之处。耶稣教导上帝国的生活方式以及上帝国即将降临世间。这种教导对罗马统治者来说，是以上帝的名义潜在地煽动人们推翻罗马政权，就如后来于公元66—70年以及公元135年所发生的那样。他还预言耶路撒冷圣殿的毁灭，因而与祭司们发生深层对抗，这些人在逮捕和审判耶稣中是罗马当局的合作者。但是，这些历史因素不久由于对十字架受难的宗教解释而在基督徒的意识中沉没了。认为耶稣的死具有肯定的意义，这在当时的思想世界必然使人想起关于献祭的通用语言。在当时的犹太教中，献祭是因罪而向上帝所作的供奉，它包含流血，表示献出生命本质。然而，有了耶稣以及在他之前的何西阿、阿摩司和在他之后许多人的教导，难道我们现在不明白，用动物的或人的血作献祭就是以一种粗糙的和不充分的方式表示一种更深层的献祭，即献出自我观，让它成为神恩在世上的通道？耶稣之死的真正意义不在于他的流血——事实上十字架受难并没有包括大量的流血——而在于他在信仰和信任中将他自己完全交托给上帝。因而他的十字架是上帝国在现世强大的展示和不断沿续的象征，是一种生活方式，在其中，人把另一面颊凑上，宽恕他的仇敌"七十个七次"，信任上帝，哪怕

在痛苦、恐怖和悲惨的黑暗中，并继续提升到新的信仰生活中。

然而，甚至上述的一切也不能穷尽已感受到的耶稣之死的影响。因为一个圣者自愿接受死亡具有一种道德力量，其反响非我们的言语所能表达。甚至在更低层次上，当有人为了另一个人——例如在火灾、雪崩、爆炸中，或者面对开过来的火车、汽车进行救援、抢救，或以其他方式——有意献身时，也会发生某种令人惊叹的事，以一种难以确定的方式丰富和加强人类共同体。耶稣的死则以一种远为伟大的方式发生这种作用。无疑，这就是为什么将赎价付给魔鬼的神学图景和献祭是为了满足神的荣耀或正义的神学图景能够维持这么久的原因。因为既然我们不能完全阐明一个非常亲近上帝的人的十字架受刑所产生的影响，那么关于它的教会语言就不会被视为太奇怪或太过分而加以排除。

然而，我们必须坚持，这些教会理论全都是误导性的。它误导人们认为有一个魔鬼有与上帝对抗的合法权利。它误导人们以封建主或者严厉的宇宙道德论者为模式思考天父。而且它误导人们把接受有关十字架的基督教神话学看作全人类得救的惟一道路。让圣洁的生命自愿献祭继续以一种超越语言的方式启发我们，向我们提出挑战。但我们不要将它的意义化约成任何受文化限制的神学理论。

结论如下：耶稣的死与他的生相一致，在他对上帝的献身中表达了一种完全的诚实；他的十字架在与教会所发展的种种赎罪论不相关的意义上继续启示我们，向我们提出挑战。这些理论在过去无疑曾帮助人们对十字架受难于他们的巨大影响作出貌似有理的解释，它们确实以种种与其时代的结构看似有理地连贯起来的方式去做了。但我们自己的思想世界，不管在教会内还是在教会外，都与之相去甚远，那些传统的赎罪论不再能履行任何有益的功能。

第十三章　拯救／解脱作为世界范围的过程

前面几章对耶稣和由耶稣为许多人提供的拯救提出一种可能的理解，这种理解使得基督教能与世界其他各大宗教信仰合作，为人类的共同福祉作出贡献。因为，尽管如前所述，惟一"真宗教"的宣称以种种加剧人类冲突的方式危险地开启了掠夺之门，但一种宗教如果把其他各大传统看成同样也是真实的，它就能与它们一起促进国际和平，解决种种难题：地球生态，世界三分之二人口的贫困、营养不良和疾病，以及周期性的大规模战争与饥荒所带来的灾难。

但世界诸宗教如何达成这样的相互接纳？因为每一个宗教在某种重要的意义上都明确不明确地把自己说成是绝对的、不可超越的。这些不同的宗教生活之间的相互关系问题常常依其不同的信念体系而被提出。因为尽管它们的教导间存在着各种重叠之处，但也存在着巨大的、根本的区别：神性实在（让我们称之为实体〔the Real〕）是人格的还是非人格的？如果是人格的，那么是一元的还是三位一体的？这个宇宙是被造的、流溢的还是自身就永恒的？我们在世上生活一回还是不断再生？等等。通过这些相互竞争的真理宣称而切入宗教多元性这一难题时，它就表现得特别棘手。

然而，我要指出，从另一角度切入可能更加合适，即从不同传统认为它们提供了或（说得更好些）是有效的拯救语境的宣称

入手。“拯救”原来是一个基督教术语，但我在此的用法包括了其他世界各大宗教中功能上与之对应的词。在这一更宽泛的意义上，我们可以说基督教和其他各大传统同样是拯救之道。因为，轴心前宗教主要关心的是保持生活稳定，而源于或根植于公元前第一个千年的“轴心时期”的轴心后传统——主要有印度教（便于我们目前的论述，包括耆那教和锡克教）、犹太教、佛教、道教、基督教、伊斯兰教——主要关心的是对人类处境根本的改革或转变。

当然，我们有可能以这样一种方式定义拯救，以致会形成一个必然的真理，即只有某一个特定传统能提供拯救。例如在基督教中，我们把拯救定义为由于耶稣的赎罪之死而得到上帝的宽恕，并因此成为上帝所救赎的团体——教会——的一部分，所以按定义拯救就是基督教的拯救。另一方面，如果是在大乘佛教中，我们把它定义为获得开悟或顿悟，并因此成为永恒法身的无我展示，所以按定义拯救就是佛教的解脱，等等。但如果我们从这些不同观念退后一步来对它们进行比较，我想我们可以非常自然而适当地将它们看作一个有关根本性改变的更基本的观念之不同形式，这种改变就是从一种极其不令人满意的状态转向一种无限美好的状态（因为与实体有了确切的关系）。弗农·怀特已用基督教语言充分表达了这一点：“用福音书的语言说，这包含了我死，上帝活。它要求摆脱排斥他人的整个自我中心，如其所应然地自愿与上帝、人类和环境建立起崇拜、爱和尊重的关系。”（White，1991 年，第 54 页）每个传统都以其自己的方式将人类日常生存的错误概念化为一种自天堂的美德和快乐堕落的状态，或者一种道德软弱、疏离上帝的状态，或者无限的一分裂成虚假的有限的诸个体，或者一种自我中心，毒化了我们在现世过程中的参与，使之对我们成为一种焦虑的、不快乐的和未实现

的体验。但每一个传统都同时又宣称一种无限美好的可能,并又以不同方式将其概念化为一个人的生活与上帝的律法相合的喜乐,或者在基督里献身于上帝,以致"活着的不再是我,乃是基督在我里面活着"(《加拉太书》2:20),获得有上帝临在的永生,或者完全顺从于真主,与真主和平相处,获得天堂的喜乐,或者超越自我并认识到与无限的梵的真、智、乐(*satchitananda*)同一,或者在平静、无我的涅槃中克服自我观。我认为,这些有关拯救的不同观念依一般的说法都是关于人类生存从自我中心转向以神性实在为中心的新方向的具体表达。在每种情形中,好的消息是:无限美好的可能事实上是可获得的,并且此时此地就能获得或开始获得。每个传统都阐明了获取这一伟大之善的方式:忠于《托拉》,做耶稣的门徒,实践《古兰经》教导的生活方式,过顺从的生活,践履八正道,或者遵循印度教传统的三条大道:智慧之道、行动之道和虔信之道。

因而,世界各大宗教都是拯救之道。每一个都宣称自己构成了一个有效的拯救语境,在其中人类生存从自我中心向实在中心的转向能够发生并确实发生了。我们如何去判断这样的宣称呢?我们不能直接观察人类与实体关系的内在灵性品质;但我们可以观察这种关系作为一个人最深沉和最普遍的倾向,如何影响一个人的道德与灵性品质以及这人与他人的关系。因而,看来我们只能就我们所能观察到的这些拯救方案在人类生活中的果实来评价它们。这种探究只能是经验性的(宽泛意义上的)。因为这是一个事实问题,尽管这种事实难以定义也难以衡量,却不是能通过先验规定来解决的。

虽然我刚才使用的"灵性"一词十分含混,但我用它指一种品质,说得更好些,一种倾向,我们依然可以在那些我们称为圣者的个体身上看到这种东西——圣者一词是一个基督教术语,

我这里使用它也涵盖与之相类似的词，诸如阿罗汉、菩萨、解脱灵魂、圣雄以及在各种程度上所有达到这些灵性高度的人。在这些情形中，人的自我被不同地描述成了上帝生命的一部分，成了“我们于永恒之善就如我们的手于我们自己一样”（Winckworth，1937年，第32页）；或者内在地为无限的梵之实在所渗透；或者成为遍在的佛性有意识的展示。在每一个情形中都存在着一种转变，从天生的自私转向新的实体（圣者在自己的传统内所体验的）中心。人们在这样一个人面前，就意识到他或她惊人地朝超越者开放，以致极大地避免了关注自身利益的自私与焦虑，并因此能够作为上帝/真理/实在的工具而生活。

值得指出的是，这种转变有两种主要模式。有些圣者退隐而专心祈祷或冥想，有些圣者试图改变这个世界——在中世纪，诺威奇的尤利安是冥想型的，圣女贞德是政治型的；在20世纪，室利·罗摩克里希那（Sri Ramakrishna）是神秘型的，圣雄甘地是政治型的。在富有社会学意识的当代，当我们意识到我们所继承的政治和经济的结构是可以被分析并能够有意识地加以改变的时候，比起先前时代来圣洁更有可能采取社会的和政治的形式。但无论哪一类型，圣者并非是与我们不同的类，他们仅仅在内心的转变上更加超前些。

这种转变的伦理方面在于可观察的行为方式。但我们如何确认这种行为——它反映了一定程度上的重新朝向神性实在，以至于成为生活的特征？我们应使用基督教的伦理标准，还是佛教、伊斯兰教或其他宗教的伦理标准？我认为，答案就在于：在最基本的道德洞见上，各大传统使用了共同的标准。因为，它们一致将无私待人——我们称为爱或慈悲——作为一个核心的、标准的标准。它普遍表达在这一原则中：尊重他人就如尊重自己并依此对待他人。例如在古印度的《摩诃婆罗多》中我们

读到:"被认为对自己有害的事,不可以对他人做,简言之,这就是正义原则。"(《阿努夏那篇》,113:7)又如:"给所有阶层的人都带来益处,总是致力于众生之善,对任何人都不感到嫌恶……这样的人必定会升天堂。"(同前,145:24)在佛教经典中我们读到:"就如母亲用生命保护自己的儿子,对一切众生施以无限的慈悲心。"(149)。耆那教经典告诉我们,一个人"对待世间万物就应该像对待自己一样"(《克坦戈经》Ⅰ:ii:33)。孔子释"仁"时说:"己所不欲,勿施于人。"(《论语·颜渊》)在道教经典中我们读到:"见人之得,如己之得;见人之失,如己之失。"(《太上感应篇》,3)琐罗亚斯德教的经典宣称:"无论对自己有何不好都不施于他人,这样的本性才是美善的。"(《达迪斯坦·伊·迪尼克经》,94:5)我们都熟悉耶稣的教导:"你们要别人怎样对待你们,你们也要怎样对待他们。"《路加福音》6:31)在犹太教《塔木德》中我们读到:"你自己所恨的东西不要施于你的同胞。这就是《托拉》的全部。"(《巴比伦的塔木德》,"安息日"31a)在伊斯兰教《圣训》中我们读到先知穆罕默德的话:"没有人是真信徒,除非他对兄弟的要求就是对自己的要求。"(《伊本·玛德哲》,绪论,9)很显然,倘若人人都接受所有主要信仰的教导,依这一基本原则行动,那么就不会有非正义,可以避免的苦难就不会发生,人类家庭处处生活在和平之中。

当我们从爱/慈悲这一普遍原则转向不同传统中的实际行为时,追问他们在何种程度上以这种方式生活,我们认识到对这样重要的问题所做的研究何其之少。我们除了一般的印象加上一些道听途说和轶事报导之外,知之甚少。我们在自己共同体内的邻人身上切实观察到众多慈爱表现。有人告诉我们,例如在居住在马德拉斯海滨简陋泥屋里的信奉印度教的渔民那里,可发现无私的爱达到了惊人程度。我们还从其他地方听到其他

种种相似的叙述。我们读到关于过去和今天的非洲穆斯林的农村生活、泰国佛教徒的生活、印度印度教徒的生活、纽约犹太教徒的生活以及世界各地基督徒的生活的传记、历史和小说,我们获得这样的印象:个人美德(邪恶也一样)在这些非常不同的宗教一文化背景中基本相同,在它们当中对他人的无私关切都有表现而且都受到高度评价。毋需赘言,和爱与慈悲一样,我们也看到在每个社会中差不多同样太多且明显四处蔓延的残忍、贪婪、憎恨、自私和邪恶。

所有这些构成了一堆杂乱且带有主观性的材料。我确实要强调,在这一领域不是多么容易,而是相反,是多么难以作出可靠的判断。因为我们不仅缺少充分的信息,而且我们所拥有的残缺不全的信息必须根据人类生活的不同状况,在不同的历史时期以及在不同的经济和政治环境中加以解释。我认为,我们目前所能得出的结论是:我们没有充分理由可相信某个宗教传统已表明自己比其他宗教传统更容易带来爱/慈悲。

当我们转向不同拯救方案大规模的社会活动时,情况也一样。这里的单元不是历时数十年的个人生活,而是历时若干世纪的宗教文化。因为,就与评判一个人的生活一样,我们不能将我们的注意力限于单一的暂时的一面去评判一个文明。各大宗教生活之流都有其兴衰之时,每一个都已带来其独特类型的恶和善。但跨文化地评价其是非曲直至少是很困难的。例如,传统佛教文化中经济的萧条和普遍的贫困与基督教文明中特有的暴力和种族主义(在20世纪屠杀犹太人中达到巅峰),这二者之间如何权衡?西方国家认为父母安排婚姻是虚伪的,而东方国家则把导致高离婚率与家庭破碎的婚姻制度视为虚伪,这二者之间如何权衡?一个人从每一个文化内部可以清楚地看到其他文化的缺陷。但目前对这样庞大而复杂的整体作一客观的、伦

理上的比较是一个不可企及的理想。结果只能是：我们不能宣称某个现存的宗教传统具有整体上的道德优越性。从传统基督教的观点看，对这一点不断发展的认识已证明是极富挑战性的。弗农·怀特这位为基督在拯救过程中的独特地位作辩护的人，坦诚地说到："经验上的震惊：在基督之外看到、体验到如此多的'和解'，而在基督里却少之又少。"(White，1991 年，第 17 页)

现在让我们看看我们已进展到什么地步了。我已提出：如果我们肯定各大宗教传统的核心宣示对它自己而言都是有效的拯救语境，如果我们把拯救看作人类从自我中心向新的以终极的神性实在为中心的方向逐渐转变，又如果这一新的方向既有比较不可捉摸的"灵性"特征又有比较容易观察的道德特征，那么，就我们所知，我们已获得一个谨慎的、基本上是否定的结论：世界各大宗教中没有一个比其他宗教在拯救方面更加突出。当然，谁想宣称某一特定传统(可能是他自己的)具有独特优越性，谁就有证明的义务。

那么，依据这样的观点，世界各大宗教之间的关系是什么？

第十四章　基督教真理和其他宗教真理

我们如何去理解不同宗教传统常常彼此冲突的教义？为了在这一点上有所进展，我们必须区分不同种类和层次的教义冲突。

首先存在着终极者的概念，如耶和华、神圣的三位一体、安拉、湿婆、毗湿努、梵、法身、空、道等等。

然而，如果在由这些不同的神和绝对者所主宰的宗教系统内"拯救"发生了，并几乎在同样程度上发生了，那么它们是一种更为终极的东西面向人类的不同展示，这种更为终极的东西是一切拯救性转变的基础。接着让我们思考这样一种可能性，即在我们几个塑造人的宗教一文化方式内人们以不同的方式认识、体验无限的超越之实在，并对它作出不同的回应。

这样一种概念完全能得到哲学上的支持。因为当今我们有几种方式是熟悉的，在其中，人类的所有经验都是部分由它所赖以产生的概念及语言的框架构成的。康德有一个基本洞见，即心灵在知觉中是主动的并且总意识到我们的环境，因为它表现为一种依我们特定的概念资源与程序发挥作用的意识，这一洞见已得到认知心理学和知识社会学之研究的充分肯定，并且现在有把握扩展到对于各种宗教意识形式的分析。如果对这些神和绝对者进行归纳，采取一种与自然主义之解释不同的宗教解释，那么我们很有可能会发现自己迈出了两步。首先是假设一

个终极的超越之实在(我称之为实体),它超出了我们人类的概念范围,不能为我们原原本本地体验,而只能依据我们人类不同的思想形式表现出来。第二是把许多被思考和体验的神与绝对者视为实体在人类意识的不同历史模式中的不同展示。用康德的话说,神的本质,即实体本身(the Real *an sich*),通过人类不同的感觉器官被体验为一系列神性现象,一组组不同的宗教概念在这些神性现象的构成中起到了实质性的作用。

这些不同的"感觉器官"构成了概念图式,在其中,许多个人的、社会的和历史的因素进一步导致新的形式。实体在其中为人所思考与体验的最基本概念是(人格的)神和(非人格的)绝对者的概念。但实体事实上当然既不被体验为一般的神,也不被体验为一般的绝对者。每一个基本概念都以更具体的形式被图式化了(与康德的用语相一致)。正是在这里,个人的和文化的因素进入该过程。我们作为其中一部分的宗教传统及其独特的历史与精神气质、伟大楷模、滋养我们思想与情感的经典,或许首先是其虔信的、圣事的或冥想的实践,构成了具有独特形态和色彩的"透镜",通过它们,我们就可以具体地把实体想像成人格的阿窦尼、天父、安拉、毗湿努、湿婆……或者把它意识成非人格的梵、道、法身、空、基石……因而,这"透镜"使灵性生活由基督教的祈祷与圣事构成的人将实体体验为神圣的"你",而让实践不二论的瑜伽师或参禅者将实体体验为梵的无限的真、智、乐或无限的空(*sunyata*,这"空"同时又是"妙有")。

在进一步讨论教义上的不一致性之前,让我在此作三点解释性评论。第一,假定被体验到的作为崇拜的意向性对象或者宗教冥想的焦点的神和绝对者都是实体的表象或展示,而非每一个神和绝对者就是实体本身,这并不是假定它们都是虚幻的——这并不比许多人站在不同位置观察一座山更虚幻。同一实

在可能以多种不同方式被体验和描述,甚至自然对象也是如此。但就无限的神性实在而言,必定存在大得多的范围可由人类用不同的概念图式产生不同形式的现象经验。我们用以意识到群山、河流和房屋的概念在全人类中大体上(尽管不是完全)是标准的,而我们用以意识实体的概念则在不同的文化中已以相当不同的方式得到了发展。

其次,说实体超出了我们人类的概念范围,这不是想要指它超出纯形式的、在逻辑上形成的概念——诸如(不是纯形式的)超出概念的存在概念!我们根本不能指称那种不能以任何方式甚至不能为不能概念化的概念所概念化的东西。但除了我们的经验赖以建构的纯形式概念之外的概念,只能被假定为不适用于经验的本质基础。思想和语言所描述的特征构成了我们人的经验。我们没有保证它们适用于现象(即经验)领域的本质基础。所以,我们不应该把实体本身视为单一的或多元的、本质或过程、人格的或非人格的、好的或坏的、有目的的或无目的的;因为这些可供选择的选项都不适用于它。长期以来,终极者的不可言喻性是宗教思想中的一个基本主题。例如基督教中尼斯的格列高利宣称:

> 真正信仰的简朴性假定上帝是这样的,即他不能为任何术语、任何观念和任何我们理解的方法所把握,它不仅在人而且在天使和超越现世的一切神灵的能及范围之外,它不可思议,不可言说,超越了一切言语的表达,只有一个名能代表他自己的本性,这个独一的名就是"在每一个名之上"。(Gregory of Nyssa,1892 年 a,第 99 页;第 1 卷,第 42 章)

奥古斯丁曾说:"上帝甚至超越心意"(Augustine,1953 年,第 259 页)。阿奎那也说:"由于上帝的无限性,上帝的本质超出了我们理智所能达到的每一种形式。"(Aquinas,1955 年,第 96 页;Ⅰ,14,2)在伊斯兰教中,《古兰经》断言,真主"众目不能见他",真主是"超乎他们的叙述的"(6:103 及 37:80)。《由谁奥义书》宣称梵"不为眼所见,不为言所述,也不为心意所知"(Radhakrishnan,1953 年,第 582 页),商羯罗也肯定,梵是"言语不能达,智性不能及的"(Otto,1932 年,第 28 页)。理解到终极者的无限伟大,正如安瑟伦所表达的,它不仅"比不能被思想的更伟大",而且"比能被思想的更伟大"(Anselm,1965 年,第 81 页;第 15 章),有宗教信仰的人就会得出这一结论。我认为这一观念也是对众多宗教形式进行宗教解释所必需的。因为这不能将终极实体绝对地认同于它向人类意识所展示的某个形式。

再次,我们很可能问,为什么要假设一个不可言喻的又是不可观察到的神性实在本身?如果我们对它最终一无所知,那么为什么要肯定它的存在呢?答案就在于:对于被体验到的宗教现象所假设的本质基础,其实在性与非实在性构成了有关宗教的宗教之解释和自然主义之解释的区别。倘若没有这样一个超验的基础,那么各种宗教经验的形式就都纯粹成了人的(精神观念的)投射。另一方面,如果有这么一个超验的基础,那么这些现象可能是超越者的普遍临在和在各宗教传统中发挥作用的一组组概念和意象的共同产物。因而,肯定实体就是肯定宗教经验不只是人的想像性建构,而是对实体的回应——尽管这回应总受到文化的限制。

这样,以不同的实体观念为转移,那些教义上的冲突发生了,依据我所提出的假设,那些冲突就产生于一套套不同的人类概念图式和灵修实践。但是,思考和体验实体的每一个不同方

式似乎都能向人类生活传达实体的转变性临在。因为,有几个不同的主要的终极者概念——就我们所知——似乎并没有导致某一个宗教整体在救赎论上比另一个更加有效。

第二层教义差异由一组组形而上学信念构成,这些信念和某个特定的终极者概念相连贯,尽管并不绝对与之相联结。它们是有关物质宇宙和实体之关系的信念:宇宙是从虚无中创造的?是流溢的?是缘起的?……以及有关人类命运的信念:人是再生的还是只活一次?自我永恒同一还是需要超越分离的自我性?……另外还有一些有关天堂、地狱、炼狱、天使、魔鬼以及关于其他许多次要的状态和存在物的信念。让我从这一大堆受争议的宗教问题中挑出两个例子:宇宙是从虚无中创造的吗?人有再生吗?

我认为,我们对这样的问题最好运用佛陀在2500年前教导的一个原则。他列举了一系列"未得到解决的问题"(无记,*avyakata*)——宇宙是否永恒,它在空间上是否无限,(用现代的语言表述)心脑是否同一以及真如或佛死后生命状态如何。他对这些问题拒绝作出回答,说我们无需知道这些问题来达到解脱或顿悟。实际上,把这种知识视为在救赎论上是根本的,这只会使我们脱离对解脱的真诚追求。我想在这一点上我们可以向佛陀学习,并可获益,我们甚至可以将他关于未得到解决的问题的观念进一步扩展,比他本人走得还要远——因为他与他自己文化中的几乎所有其他人一样把我们举出的例子中的一个即再生看作是确定的知识。因而,让我们承认:我们不知道(例如)宇宙是否从虚无中创造,人是否再生。进一步说,对这样的问题拥有一个正确见解,这对拯救并非必要。

我并不是暗示这样的问题不重要,在它们自己的层次上,它们是极其重要的,对我们也很有趣味,而且在我们的信念体系中

以及对我们的生活也具有广泛的意义。宇宙从虚无中创造的思想能够助长一种有益的绝对依赖感。(但其他观念也能培养起这种感觉。)再生观念能为未来的灵性进步提供盼望,尽管由于和业报原则结合在一起,它也能为当前人类境况的不平等作辩护。(但其他末世论也有它们的难题,既有理论的也有实践的。)因而这些——和其他——受争论的问题确实具有真正的重要性。进一步说,其中有些问题有可能在某一天通过经验证据被解决或近乎被解决。例如,有可能确定,宇宙中的物质质量是这样的,以致其引力最终将使目前星系的膨胀逆转过来,这样一个结果就会和宇宙无始无终地膨胀和收缩的模式相当一致。还有,由于证据的累积,有可能确定:再生在某些人或所有人那里发生。另一方面,有可能我们在这世上决不会在这些领域获得最终一致的认识。当然,目前我们尽管有种种理论、偏爱、预感、继承的信念,但老实说,我们不能宣称自己拥有确定无疑的认识。我认为这同样符合各宗教所争论的全部形而上学问题。虽然它们都相当有趣,而且理所当然也是人们一直研究、讨论和争论的主题,但并不涉及绝对教条之合适性问题。坚持拯救有赖于接纳某个有关它们的特定见解或教条,这更加不合适了。因为我们已看到:人类生存从自我中心向实在中心的转变在各大传统中差不多在同等程度上发生了,尽管各大传统对这些受争论的问题有着十分不同的回答。由此可见,一个关于这些问题的正确见解并不是拯救所必需的。

第三层教义差别涉及历史问题。各大宗教传统都或多或少地包括一堆历史信念。就犹太教而言,至少包括希伯来圣经所描述的关于历史的主要特征;就基督教而言,还要加上《新约》中所描述的有关耶稣的生、死和复活的主要特征;就伊斯兰教而言,历史的主要特征就如《古兰经》所描述的(其中与犹太教、基

督教经典有着大量的重叠);就崇拜毗湿努的印度教而言,包括了克里希那的历史真实性;就佛教而言,包括了乔答摩以及他在菩提伽耶(Bodh Gaya)觉悟的历史真实性,等等。不过尽管每个传统对其历史都有自己的记载,它们之间却很少有直接不一致之处。因为,为这些不同历史记忆所珍爱的历史线索通常并不重叠,而有重叠之处一般也没有包含重要差别。主要在古代近东历史中有一些重叠之处,近东历史是犹太教、基督教和伊斯兰教所共有的;在此我只能列举两点直接不一致之处——《托拉》上说亚伯拉罕几乎将他的儿子在摩利亚山献祭了(《创世记》22),而穆斯林依对《古兰经》第 37 章的解释,认为几乎被献祭的是另一个儿子以实玛利;《新约》证实耶稣死在十字架上,而《古兰经》却教导说:"他们没有杀死他,也没有把他钉死在十字架上,只是他们不明白这件事的真相。"(4:157)(然而,后一个看来是《新约》上的历史报道——已为非基督徒作家约瑟夫[Josephus]和塔西陀[Tacitus]所证明——与《古兰经》上的神学推论,即真主[上帝]不允许让这样一个大先知被杀之间的冲突。)

一个人对于这种不一致性(不管是两个传统之间的还是某一个传统与世俗历史学家之间的)一般所能说的是,这些问题只能通过衡量历史证据而得以恰当解决。然而,被讨论的这些事件通常都已十分久远,而且证据少又不确定,以致不能完全解决问题。我们只得满足于不同的集体"记忆",而这些"记忆"都为笼罩着所有流传已久的人类故事(讲的都是具有超然意义的事件)的神话光环所装饰。我再次提出,历史判断上的差异尽管各自具有其相应的重要性,但并不妨碍不同传统作为有效的而且(就我们所知)多少是同等有效的拯救语境。显然,我们拥有正确的历史知识对拯救并不是必不可少的。(同样可以说,我们拥有正确的科学知识对拯救也不是必不可少的。)

总之，我提出的图景可以概述如下：我们人类的宗教经验是由我们一套套的宗教概念和实践以不同方式构成的，同时也是对终极的神性实在之普遍临在的认知回应，而实在本身则超出了人类种种概念。这个实在以多种方式向我们显明，而这些方式由人类的种种不同概念所构造，实在由此表现为诸宗教史所证实的神性位格（*personae*）和形而上学的非位格（*impersonae*）。每个主要传统都建立了它自己思考和体验实体的独特方式，对我们的起源和命运这些永久性问题作出回答，并多少都建构了综合的、连贯的宇宙论和末世论。这些都是人类的创造，通过与活生生的宗教经验之流的联结，它们已被授予神圣的权威。然而它们不可能全都完全为真；可能没有一个完全真；或许都是部分的真。但既然拯救过程若干世纪以来一直在进行着，尽管其间对于我们的诸多宇宙论和末世论真假如何不明不白，那么可以推断，采纳其中任何一种对拯救都不是基本的。所以对这些次终极的问题我们最好还是学会宽容其未解决的和目前不能解决的差异。

然而，在绝大多数传统的信念体系中发现有一个因素引起了一个特殊难题，即断言该传统具有惟一的拯救之有效性。我下面要就基督教来讨论这一难题，因为它对我们当中的一些基督徒尤其尖锐。我在第 8 章中已论及这一教条的历史副作用，但这一教条在神学上的是非得失又如何呢？

我们都熟悉《新约》中这样的经文："除他[耶稣基督]之外，别无拯救；因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救"（《使徒行传》4:12），也熟悉"教会之外无拯救"这一天主教教条以及新教相似的说法——从未正式表述成官方教义但无疑隐含在 18—19 世纪新教的宣教扩张之中——即基督教之外无拯救。这不同于其他基督教信念，因为它不仅是关于基督徒和上

帝之间的潜在关系的陈述，而且也关乎非基督徒和上帝之间的实际关系。它说后者由于身为非基督徒而无拯救。显然，这样一个教条和所观察到的事实并不相容，即就我们所知，人类生存的拯救性转变在各大传统中几乎在同等程度上进行着。因而，只要承认拯救不限于基督教，我们就必须拒斥这一过时的排外主义教条。

事实上，许多有思想的基督徒已经这样做了，尽管在为数众多的基要主义者当中有例外。教会之外无拯救这一教条虽然没有被明确拒斥，但已被有影响的神学家如卡尔·拉纳的工作所智胜，拉纳的新态度事实上已被梵二会议所首肯。拉纳表达了更具包容性的观点，他提出其他信仰的虔信者可以被接受为“匿名基督徒”——他们处于无形教会（甚至不知道自己处于无形教会）之中，因而也处于拯救范围之内。许多新教神学家基本上为相似的神学立场作辩护。他们没有因为这样的思想而灰心丧气，即如果一个虔诚的穆斯林、印度教徒等可被视为匿名基督徒，同样可以把虔诚的基督徒视为匿名的穆斯林、印度教徒等；在其所有用法中，这一观念是使其他人的信仰归于自己信仰的方式。

这种包容主义之所以特别为许多基督徒所接受，就在于它的这一特征：它承认其他宗教的灵性价值，也承认它们之中有拯救，同时又含蓄地肯定他们自己的宗教具有最终的优越性①。因为它坚持，无论哪里有拯救，都是基督教的拯救，而惟独基督徒是在基督的赎罪之死中认识并传扬真正源泉的人。

与过时的排外主义一样，这不仅是关于基督徒拯救之基础的陈述，而且也是关于犹太教徒、穆斯林、印度教徒、佛教徒和任

① 最近的例子见 Dupuis，1991 年，第 6 章。

何其他人拯救之基础的陈述。但我们已看到,我们必须承认他们的转变的直接基础是他们所走的特定的灵性之道。正是通过与《托拉》或《古兰经》相一致的生活,犹太教徒、穆斯林获得与上帝具有转变性的和平;正是沿着某条伟大的道路,印度教徒达到解脱;正是通过遵循八正道,上座部佛教徒证得涅槃;正是依靠参禅,禅宗佛教徒获得开悟;等等。因而,基督教包容主义含蓄地宣称这些不同的灵性道路由于耶稣死在十字架上这一事实,都是有效的,并且构成了真正的拯救语境;它也进一步蕴含了:如果没有他死在十字架上,它们就没有效力。

这是一个新颖且多少令人震惊的学说。我们如何理解这样的观念,即佛陀早在耶稣500年前所教导的法的拯救力量是公元30年左右耶稣之死的结果?这种明显稀奇古怪的观念只会由于某种非常顽固的理由才被肯定下来。这当然不是耶稣和他的门徒教导的。它只在20世纪基督徒的思想中产生,他们已认识到犹太教徒经由犹太教的灵修获得拯救性转变,穆斯林通过伊斯兰教的灵修获得拯救性转变,印度教徒和佛教徒则经由他们各自传统所设计的道路获得解脱,等等。但他们希望保留他们所继承的对基督教道路所抱的独一优越感。一旦承认各大灵性方式的拯救之有效性,留给这种优越感的惟一出路就是这样一个武断的、设计出来的观念,认为这些方式对基督之死具有形而上学上的依赖性。但是,承担起阐明这一看不见的因果关系之任务的神学家并不会受人羡慕。这不是逻辑可能性问题——它只要求有解决这问题的逻辑敏捷性——而是宗教的或灵性的看似有理性的问题。依我看,利用花在神学上的时间和精力去发展三位一体的、基督论的和救赎论的教义形式,使它们和我们对其他世界各大信仰的独立的拯救之确实性的意识相容,这会更好。这样的形式原则上在关于三位一体、基督和拯救的观念

中已可找到，亦即不是在本体论上把三位一体视为三个实体而是视为三种方式，独一的上帝可依这三种方式为人所思考和体验；认为基督的观念就是一个人向上帝非常开放并受上帝启示，以至于用古代希伯来的隐喻说就是“上帝之子”；认为拯救是人的一种实际转变，这种转变由于耶稣的影响而在他的门徒中得以激发和实现。

确实有许多方式，基督教思想可以依其得到发展，以回应我们在 20 世纪晚期对世界其他信仰敏锐的意识，就如同回应 19 世纪对于生命形态的进化和《圣经》的历史特征的意识一样。同样，有许多方式，其他各大传统可以依其反思它们所继承的有关它们自己的独特优越性的假设。但不是由我们基督徒去告诉其他传统的人如何处理他们自己的事。相反，我们应做好自己的工作。这一任务正是我在本书中试图要做的。

第十五章　这对教会意味着什么?

那么,我们能得出一些什么结论?

关于耶稣,非常有可能的是,他把自己视为上帝国即将在世上建立之前要完成其使命的最后一位先知。正如他一定已理解的,这是独特的、批判性的属人的使命。早期教会接受他的末世观,以一种急迫的期待之心等待他的复临,并作为上帝的代理在末日满有荣耀与权能地出现。然而,随着这一期待的逐渐淡化,他们对主耶稣的信仰把他从一个先知转变成一个半神的上帝之子,然后最终把他转化成完全属神的圣子,三位一体的第二位格。新约文献源于这一转化的早期阶段,既包含对历史上的耶稣的倒叙,又包含对完全属神的基督的期待,这位基督在基督教成为(罗马)帝国的宗教时被明确宣称。

耶稣所充当的末世先知这一角色已不再切合,因为他关于普通的人类历史不久终结的期待被证明是错误的。(坚持正统学说的人并非总完全正视这一事实。上帝圣子怎么会犯这样大的错误呢?)但是,耶稣教导的另一面却依然恰当。它就产生于对天父上帝异常强烈的意识以及在上帝临在中变得很自然的新生活方式。这就是:完全信任上帝、爱邻人、非暴力、宽恕、服务他人,就耶稣来说,这些就体现在他的治病和教导中。这是因为他不仅教导这一生活方式,而且实践它,使它具体化,以致耶稣的记忆(在教会中被奉为神圣)到今天依然有活力。

尽管耶稣作为即将来临的天国的先知,并不打算创建一个持续的教会或在犹太教之外缔造一个新宗教,但我们所称的基督教无疑出现了,而新约最终成了它的基本文献。这既反映了对耶稣记忆的记忆,也反映了教会对他逐渐的挪用与神化。《新约》混合了历史与神学、记忆和投射,因而一个人可以用它来批评或支持耶稣就是上帝道成肉身这一发展了的信念,依他集中于新约较为历史的还是较为教义的部分而定。一个人将道成肉身教义视为已隐含地启示在耶稣的言行中还是视为教会的逐渐创造,取决于这个人对新约文献的选择。指导这一选择的一个最重要的因素可能是一个人对教会本身的态度。教会及继续下来的教会生活是否很有价值,以致我们应该忽略它对自身的神圣有效性的宣称所存在的重大历史疑点?或者,教会作为机构是这样的模棱两可,而它有关自身宗教优越性的宣称又是这样的含混,以致一个人就没有理由批驳这些对于其超自然的基础和特征所存的疑点吗?

我在神学讨论中一次又一次地感到,这是真正决定性的"本质"问题。成问题的是这样一个传统信念:基督教的独特优越性就体现在教会和西方文明中。那些强烈坚持这一信念的人都倾向于在有歧义的新约文献中理解耶稣,认为其神性为教会提供了一个神圣的基础。另一方面,那些开始把世界各大宗教和文化(包括基督教)视为不同但(就我们所知)多少是同等有效的对超越者的回应形式的人,都倾向于以不同方式理解有关基督教之起源的证据。

然而,我认为,说证明的重担或者说辩解的重担现在沉重地落在正统学说的肩上,这是公平的。先前对新约的理解(依据这一理解,耶稣自己清楚地宣称了神的地位)已为可靠的学术研究所抛弃,对耶稣神性的信念只得退守成为一种隐含地宣称的观念。与直接的基督权威相比,这当然是一个较无力的基础。因

为大致的图景是：从一种基于神的宣称的确定性退却为一种基于可争论的历史证据的或然性。另外，迎接挑战、清楚地阐明道成肉身教义的尝试在增加——每一种尝试都证明只对某些人具有说服力，每一类型理论的辩护者都批评其他类型的理论——结果却是徒增混乱而已。

取代正统不必摒弃基督教。另一种更加富于建设性的可能性是，朝我们时代新的全球意识所指出的方向继续发展基督教的自我评价。它在何种程度上有可能发生？基督徒开始把基督教视为认识、体验和回应超越者的真实方式之一了吗？他们开始（以某种与此相连贯的方式）把耶稣视为这样一个人了吗？即这个人对神的临在格外开放，并因此在很大程度上体现了生活在对实体的回应之中的理想人生。

真正的回答可能既"是"又"否"。有些基督徒朝这一方向前进，并继续向前；而其他许多基督徒则不然。目前（1993年），在绝大多数教会中，仍普遍存在着意识形态上的右倾，大多数人甚至对这种问题的讨论很冷淡。这和多种形式及不同程度的、彼此对抗的民族主义精神的兴起有关，也和相应的对大事（包括政治的和宗教的）的淡漠有关。

同时，也有（虽然规模较小）一个继续发展的动向，那就是走向全球观，尊重其他文化、信仰以及在自己社会中尊重少数民族，它常常和对当代民族主义之憎恨和暴力的突然抵制联系在一起，和对地球及其作为我们脆弱环境的大气的关心联系在一起，也和对与我们自己具有连续性的所有生命的关心联系在一起。对那些拥有这一全球观的基督徒来说，基督教是对神圣者的众多不同认识之一，耶稣是伟大的属人的先知、上帝的仆人，这是毫无疑义的。

对耶稣是上帝词义上的道成肉身这一观念提出异议，也就隐含地对上帝是词义上的三位一体这一观念提出异议。因为三

位一体说源自道成肉身说。如果耶稣是世上的上帝，那么也必定有天上的上帝，因此基督教神学至少要求有二位一体。当圣灵——起初并不与耶稣的灵相区分——作为一个不同的实体被加上时，二位一体就成了三位一体。但是，对非正统的基督教形式，三位一体象征并不是指三个意识中心，而是指三种方式，独一的上帝以这三种方式被人类认识为创造主、转变者和内在的灵。我们无需将这些方式实体化为三个不同的位格。

但在放弃这一过时的神学传统之前让我们反问，在被按词义理解的上帝道成肉身观念中，没有巨大的宗教价值可为我们保留它作辩护吗？答案是既是又非。确实在有些含义中，词义的上帝道成肉身观念（假设这一观念是切实可行的）会具有巨大的宗教价值。但在有些情况下，这些不同的价值在其他传统中以不同方式产生效用，而在其他的情况下则以其种种令人无法接受的推论给它们带来阴暗面。

可见，由于道成肉身说（假定这是一个切实可行的观念），基督教是一个历史的信仰，牢牢地扎根于历史的土壤，并在人类生活中将上帝启示给我们。用法默的话说，上帝是"内在历史化的"（Farmer, 1954 年，第 195 页）。至少从西方人的观点看，这构成了一个非常肯定的价值。但也应注意到，基督教不是惟一认为上帝在世上主动并参与在历史进程之中的宗教。犹太教、伊斯兰教和锡克教也认为上帝在这世上做工，引导社会共同体，在其历史的关键时刻作出奇妙的干预，并因此深深地卷入了人类的事务。上帝在耶稣里道成肉身的观念是描绘上帝"内在历史化"的一种方式，而不是惟一的方式。印度教信仰的方式不同，且更加不关心编年史，但也认为神圣者在这世上、在我们自己存在的深处临在。大乘佛教的方式又是另一种，关心的是重新发现这一日常的世界，视之为奇特的，藉着顿悟而达到轮回之痛苦

与（在无我地体验时）涅槃之喜乐的惊人同一。

再是，在道成肉身说（依然假定这是一个切实可行的观念）中，上帝已为我们所知，其直接性和充分性是在其他情况下不可能有的。用布利安·赫伯斯韦特的话说："上帝在创造主和创造物之间的这一边以人的形式亲自临在和行动，这引入了一种大大增进的、人认识上帝并实现与上帝的人格合一的潜能。基督的特征对我们是被启示的上帝的特征，并成为我们理解上帝的本性和旨意的标准……上帝的爱是通过在我们当中亲临而直接传给我们的。"（Hebblethwaite，1987 年，第 35 页）因为，如果耶稣是上帝道成肉身，那么公元 1 世纪在巴勒斯坦的许许多多人都当面遇见上帝，并且后来一代代的人在他们阅读福音书、吃圣餐时，在想像中继续面对面地与上帝相遇。如果接受道成肉身说，我们就相信我们在耶稣身上看到的仁慈而对人要求甚严的爱就是上帝的爱，它最充分地表现在耶稣在十字架上的赎罪之死中。这确实是一个巨大的宗教益处。

然而，甚至这一核心价值也受到其阴暗面即所谓的"特殊性之恶名"或者更确切地说限制的通道或有限的启示之恶名的困扰。因为，这一益处为什么限于人类的一小部分？为什么它在人类历史中到相对晚近的时候才发生？为什么仅仅在人类主流生活之一中？为什么没有发生在中国和印度的古代文明之中？又为什么没有发生在非洲、美洲、澳大利亚、北欧和亚洲的许多较小的部落社会中？如第 9 章所论述的，从诸如正统神学家托马斯·阿奎那的立场出发，原则上并没有反对有众多的上帝道成肉身。如果道成肉身作为上帝之爱的启示，其益处越大，那么将它限于一次展示，只影响一小部分人，这对于那启示矛盾也就越大。因为传统基督教相信上帝道成肉身仅有一次，这一信念蕴含了一个武断的限制，将神的救恩限于人类的一个特定部分。

认为有众多神之道成肉身是无意义的，这样一种神学是强烈的排外主义神学，它坚持道成肉身的目的是：耶稣应为我们的罪而死，只有有意识地承认他的死是为了我们好而作出的赎罪，我们才能得救。因为，惟有一次赎罪之死是必要的，任何人为了从中获得益处，都必须知道它。正如理查德·斯温伯恩说的，这就是“为惟一最后的重要启示，即报导那赎罪作论证”（Swinburne, 1992 年，第 76 页）。但是，这一排外主义在梵二会议上受到了罗马天主教会的摈弃，并且现在主要限于新教神学基要主义者。因为当今大多数基督教神学家不是包容主义者就是多元主义者，这种论证没有基础。

说教会有责任将世界福音化，而道成肉身是一种经由教会而有益于全人类的行动，以此作出回应是不够的。因为，将爱的启示“包给”非常不恰当的人群（现在可以明确看到它已不能依其规划去皈化世界），这如何能表达无限的爱呢？倘若上帝道成肉身的观念在人类生活中切实可行，那么上帝为什么不常常道成肉身，以便遍及全世界？我还没有意识到已有任何令人信服的答案提供给这一问题。因而，限制的通道或有限的启示之恶名败坏了本可以成为神之道成肉身的至上价值的东西。

道成肉身（依然假定这是一个切实可行的观念）的另一个巨大的宗教价值是：它揭示了上帝是通过耶稣的生和死分担我们人类的痛苦的。当然，如果上帝是全知的，那么上帝就会原原本本知道人类的全部苦难；如果上帝是“能受伤害的”（然而这是卡尔西顿大公会议断然否定的）①，那么上帝就是（用怀特海

① 卡尔西顿法令的导言中说：“公会议……要罢黜那些敢说独生子的神性是能受伤害的人的神职。”在正统神学中，一直到相当晚近的时候，神性都被认为包含了永恒性和不受伤害性。

[Whitehead, 1919年,第496页]的话说)“理解的共患难者”。但布利安·赫布斯韦特说:“仅当我们能够说上帝本人在十字架上已承担我们的悲伤时,我们才能发现他普遍地在他人的苦难中临‘在’……基督教道成肉身说的整个维度及其对上帝宽恕之爱这一高贵品性的认识,还有仅仅受难的上帝在道德上才是可信的这一认识,都会丧失,如果上帝的卷入被还原成‘意识’和‘同情’问题的话。”(Hebblethwaite, 1987年,第36页)当今许多人都对神受难的观念感兴趣,尽管到了相当晚近它被正式视为危险的错误:上帝是永恒的,不受伤害的,并且耶稣是在他的人性而非神性里在十字架上受难。受难上帝的观念确实令人不快地接近于神人同形同性说——这种学说确实困扰着上帝道成肉身的整个观念。雅各布·纽伊施纳(Jacob Neusner)评论道:“神人同形同性说构成了道成肉身说的属,而道成肉身则构成了神人同形同性说的一个种。”(Neusner, 1988年,第11页)然而,假如当代人普遍赞成这一观念,那就得加上,用法朗西斯·扬(Frances Young)的话说:“耶稣不是受难上帝的惟一证据”(Young, 1977年,第37页)。希伯来圣经提及上帝为以色列人受难的爱。如果再进一步考察,那么可发现对上帝在人类受难中临在的表达并不缺乏。例如伊斯兰教的文学作品(像鲁米[Rumi]的)中有这样生动的段落:“真主说:‘我一个心爱的选民生病了。我即他。你好好想想:他的虚弱就是我的虚弱;他的病就是我的病。”(Nicholson, 1978年,第65页)当代锡克教神秘主义者和社会活动家库什兑瓦·辛格(Kushdeva Singh)曾写道:

人们去他们的庙宇
来见我;
多么天真、单纯,我的孩子们

以为我是离群索居的。

他们为什么不在生命旅程中，在我一直所在的地方
来见我？
他们为什么不在农场上、工厂里、市场中
我鼓励他们用汗水挣面包吃的地方
来见我？

他们为什么不到贫民寒舍
来见我？
我正在那里赐福予穷人和贫困者，
拭去孤儿寡妇的泪水。

他们为什么不在路边
来见我？
我正在那里赐福予乞讨面包的乞丐。

他们为什么不在被作威作福者所蹂躏的人群中
来见我？
我在那里悯然注视着他们的苦难。

他们为什么不在沉沦于罪恶和耻辱之中的妇女中
来见我？
我正与她们坐在一起，赐福给她们，
振奋她们。

我可以肯定，

倘若在生活的汗水和奋争中，
在穷人的眼泪和不幸中，
来与我相会，
他们一定能见到我。（Kushdeva Singh，1974 年，第 31—32 页）

这一独特的价值——神的爱启示在被钉十字架的上帝身上——传统上当然就表达在赎罪论中。在第 11、12 章中，我已论证这一学说是错误的，包含无法接受的伦理难题，且与耶稣自己的教导相左。在此我无需重复这一论证。

据说通过进入人类苦难并成为它的一部分，上帝也在被创造的宇宙中面临恶并为之承担最终的责任。这是一个富有吸引力的思想。正如我于 1968 年在一篇论文中所说的："这是基督教一神论的部分意义：有一个终极的负责任的道德存在物，他是绝对的善和爱，是我们在时间中、在向我们逐渐展开的不确定性和焦虑中可以信任的。通过理解神在基督里在世上的工作责任，我们有了这一信任。因为在那里我们看到圣爱已规定漫长的、代价高昂的锻造灵魂（soul-making）过程，并进入其中，和我们一起分担不可避免的痛苦和苦难。"（Hick，1973 年，第 69—70 页）我认为我们必须无条件地承认（当然假定了上帝道成肉身这一观念的切实可行性）这是一个有力量的思想，用弗农·怀特的话说："直到上帝已作为一个个体的人体验过苦难、死亡、犯罪的诱惑并胜过它们，他才在其余人那里拥有胜过它们的道德权威。"（White，1991 年，第 39 页）

然而，即使这一观念，尽管很有力量，也有其阴暗面。因为它也摊上了限制通道的恶名。如果上帝在道成肉身中与我们复和于这一创造过程（其中有坎坷有顺利），那么这一拯救性启示

为什么仅仅给了人类的一小部分？当然可以说它“原则上”适用于任何一个人，因为它并不有意向任何人隐藏或扣压不给。但人们对任何真理都可以这么说，而事实上任何真理都是通过某种有限的媒介才为人所知的。拿撒勒的耶稣是上帝道成肉身的观念以及耶稣在赎罪之死中向我们显示了上帝受难的爱的观念，实际上从未被人类一小部分之外的人接受过——这一小部分人构成了基督教世界并进行殖民扩张，而且确实只有在这一小部分人当中，有更小部分现代人拒斥有关神的不受伤害性的传统基督教正统学说。因而神赋予人类历史中受宠的这一部分人的利益越大，对身处这一部分之外的人也就越不公平。这就是限制通道的恶名，它不幸地削弱了我们可归于道成肉身说的每一种宗教价值。

通过否定成为一名基督徒所拥有的宗教优势，当然有可能消除这一恶名。一个人可以主张，有关表达在耶稣的赎罪行动中的上帝之爱的知识并没有给关于这爱和赎罪行动的事实增添什么。例如弗农·怀特在为包容主义的宗教神学作辩护时说：“关于救世主的**知识**不是**得救**的必要组成部分。”（White，1991年，第39页）基督在其他宗教和非宗教中秘密地救人。怀特（比有些包容主义者头脑更清晰）反问道：“那么这会将基督教会的角色和意义还原成一个无关紧要的历史偶然吗？严格地说，我们的立场之逻辑确实暗含着：倘若没有关于基督事件的历史知识，没有属人的代理去传播它，它也依然具有拯救的效果”（White，1991，113-114）——大概意指它依然会具有与现在同样多的拯救效果。至此，这听起来是一种包容主义，有其信念之勇气。因为，如果上帝确实没有通过道成肉身给基督徒以任何优先的通道，那么成为基督徒就没有宗教的优势可言，也就没有理由试图将他人皈化到基督教中。但怀特几乎马上就从这一明显

的结论反弹回去了。他说:“这并不是将教会在上帝对世界的旨意下扮演的角色边缘化……[道成肉身]事件没有它的知识也有其效果,但获得它的知识对最终的实现仍然是十分重要的部分……福音化决不是多余的,它(在最佳状态下)成了由衷的分享行动和慷慨行为,将最终的实现之关键要素带入当下。”(White, 1991年,第114页)所以,根据怀特的看法,毕竟有一个重要的宗教上的“加数”为基督徒所拥有,而这是犹太教徒、穆斯林、印度教徒、锡克教徒、佛教徒、道教徒等等至今没有的。因此,限制通道的恶名依然与我们相伴。正统思想必须面对的两难是:由上帝给予基督徒而非犹太教徒、穆斯林、佛教徒等的宗教上的“加数”越大,上帝给予犹太教徒、穆斯林、佛教徒等而非基督徒的“减数”就越大。这一限制启示的恶名只有通过削减“加数”才能被减缓,而且只有全部消除“加数”才能完全消除这恶名。一个人不可能负责地同时持两种看法,既肯定一个人成为基督徒具有重要的宗教优势,又肯定那些在基督教世界诞生或受教养的人没有为神所宠爱,这种宠爱在某种程度上对余下占人类绝大多数的人是不公平的。

在弗农·怀特的书中也以另一种方式暗示了某些人力求缓和限制通道的恶名,即肯定有“第二次机会”(second chance)可供人在来生进入有特权的[信仰]圈。说到关于基督的明确知识对拯救不是必不可少的时候,怀特补充道:“也就是在今生不是必不可少的。”(White, 1991年,第112页)然而他继续说道:“即便每一个膝盖最终都以耶稣的名下跪(不管他们是否在教会中听到它),下跪现在是一种光荣的特权。”(White, 1991年,第114页)所以(现在)限制通道的恶名又回来了。基督徒有一种非基督徒所没有的“光荣特权”;它和非基督徒缺乏这种特权(通常)不是基督徒的错这一事实结合在一起,这和神的普遍之爱不相容。

耶稣是上帝道成肉身的观念本具有重要的宗教价值，但这一恶名损害了这些价值，这迫使我们扩大视野。当我们真的扩大视野时，我们不仅看到消极的事实，即世界绝大部分人是非基督徒，而且也看到积极的事实，即绝大多数非基督徒属于基督教之外的信仰。这使得限制通道的恶名加倍令人反感，因为，坚持上帝的爱以及上帝与人类共患难，惟一地启示在耶稣里，这降低了世界其他各大信仰的地位，使它们成了派生的或较次要的启示，和/或者不自觉的及次级的基督教拯救之渠道。和当代大多思想相一致，我在第 13、14 章中已论证，这一传统的优越性宣称在宗教上不切实际，我确实认为对这一宣称的怀疑和不满在当今有思想的基督徒当中非常普遍。

教会中由宗教多元主义的挑战所造成的张力与在 19 世纪下半叶所感到的张力相似，那时生物进化的事实对基督教意识产生压力，与继承下来的正统思想发生痛苦的冲突。进化论向当时的宇宙图式提出了挑战，依据这一图式，基督徒早已生活着，作为不同于其他生命的一种特殊的神圣创造物也具有人性。更加重要的是，它也向这宇宙图式的根基提出了挑战，在《圣经》中这一根基是被字面理解的并且被承认拥有直接的神圣权威。对这一挑战的回应也是强大的和长期的。但最后，还是真理伟大，终将得胜（*magna est veritas et praevalebit*）。教会渐渐地不得不改变其神学，根据新的认识来使用《圣经》。人类（*Homo sapiens*）至目前为止是成功的，因为人的心灵调整自身以适应现实，尽管常常只能是缓慢的、不甘心情愿的。我预计，类似于缓慢而痛苦地接受进化论的过程，也将接受基督教是人类对神性实在的众多真实回应之一。其间将会有强大的抵制；[出现]相当大的内部混乱和痛苦，有时就表现在对那些称赞这种变化的人的愤怒上；[带来]一场缓慢的、不平坦的、复杂的基督教思想的发

展，就如科学和圣经的争论那样，会留下继续存在并可能具有强大力量的基要主义一翼。

基督教接受宗教多元主义几乎是不可避免的，它可以采取两种不同形式——哎，这又为另一种内在的划分提供了框架。一种是由鲁道夫·布尔特曼和一代人之前的其他人发起的，这就是“去神话化”(demythologization)，即剥去基督教信念中的神话成份。这和远在16世纪的宗教改革运动相似，“激进的宗教改革运动”当今主要体现在基督教一位论运动中。另一种对我们大多数人更具吸引力，就是承认神话的神话特征，并肯定，其肯定性价值涉及到了我们本性更加诗意和富于创造性的一面，进而让我们的想像和情感与神话本身产生共鸣。我们在此可以向印度教徒学习，他们喜欢神话，灵性能够寄托于它而又不必假称这不同于神话。例如，看到孟买附近的埃勒芬塔庙(Elephanta temple)遗址就可以看到一个巨大的神话世界，过去、现在都有人有意识地知觉到它并居住其中。对它的基本认知内容当然可以用字面语言表达。例如，巨大的三相神(Trimurti)表示神圣者同时拥有三个面谱：创造主梵天、维持者毗湿努和毁灭者湿婆，这是说宇宙过程具有终极的统一性，有创造和毁灭或者(用基督教语言)死亡和复活的连续不断的循环。但这通过神话的表述显得形象生动而真实，使人在情感上产生强烈的共鸣。在庙宇中，善男信女们直面这一深沉的实在之结构，被感动得同时接受了其亲切仁慈的一面和严酷无情的一面。

然而，必须承认，颂扬神话显然对印度人比较容易，而对典型的西方人的心灵则不那么容易。例如，圣诞节我们看到一幅耶稣降生马槽图，图中有马利亚、约瑟，有躺在马槽中圣光笼罩的婴孩，有牧羊人、跪在婴儿前面的智者、一旁的牲口和头顶上奇异的星星，这时我们不得不悬搁其历史上的种种疑问，否则会

损坏这场景。因为我们似乎具有一种根深蒂固的倾向，不是词义上接受我们的神话为真，就是简单地认为它们是假的而加以拒斥。我们需要学会接受神话真理的观念：宗教中的神话真理就在于其在实践上的真实性，就在于一个神话在我们心中唤起一种适合于其终极指称对象的意向性回应。宗教神话的终极指称对象就是超越者、永恒的实体，它在不同宗教传统中以不同方式为人所体验。只要这些受到人类不同概念塑造的不同知觉有效，它们就在救赎论上和超越之实在相联结，以致当我们与实体的任何一个展示形式生活在正确的关系中时也就与实体本身确立了适当的关系。因为依宗教的理解，世界各大信仰都是人类对超越者真实的（尽管不是完美的）回应，构成了种种语境，男男女女在其中都从自我中心被转向实在中心。（这一信念陈述背后的哲学立场我已在《宗教之解释》一书中作了详尽阐述，Hick，1989 年。）

但对绝大多数现代西方基督徒（包括我自己）来说，仍然难以把神话当神话本身来接受。回到马槽和整个的圣诞故事，我们知道从历史的观点来看耶稣不太可能生于 12 月 25 日（这日子是一个前基督教异端的冬令节日，为基督教所继承），耶稣也不太可能生于公元 1 年（更可能是公元前 5 年）；耶稣也不太可能生于伯利恒（这可能是为了应验预言而被引入故事的），也不太可能没有生父（这已成了一个与许多古代伟大人物联结在一起的神话主题）；我们已看到有许多理由摈弃上帝道成肉身教义（耶稣本人可能也会视之为渎神的）。鉴于上述理由，一个人如何参与圣诞节？他要么以圣诞故事字义上是假的为理由退出，要么加入，承认这神话是引人共鸣的诗篇，是激发情感、扩展想像和温暖人心的——整个故事都引人更加意识到终极者与人类生活相关的亲切、爱和仁慈的特征。但必须承认这对我们中的

许多人，依然困难重重，直到感受性转变我们才不得不接受这一未解决的难题。对那些奉命带领教会崇拜的人尤其困难，他们知道他们的许多会众都把神话故事看作字面上真的。必定与此同样困难的是，如果在100年前要把亚当、夏娃的故事理解成像今天所理解的这样，把它看作神话形式的真理，而同时知道许多会众只能把它理解为词义上的故事。不同的人以不同方式理解同样的话，今日也一样。"道成了肉身"对某些人包含了耶稣惟一地拥有神人二性并因此可当作上帝崇拜；而这对另外一些人则包含了耶稣的生活体现了一种反映神性之爱的爱，人生活在对上帝的回应之中这样一种理想在惊人的程度上体现在他的生活中，以致我们可以把他视为我们的主、古鲁、精神导师。

我们把基督教的故事——上帝圣子从天上降至人间，为赎世人的罪而死并创建教会——看作词义上真实还是神话上真实为什么是紧要的呢？这是因为，如前所述，这故事词义的理解具有不能接受的难题，而神话的理解则没有。如果耶稣是词义上的并且是惟一的上帝道成肉身，那么基督教就作为惟一由上帝亲自创建的宗教而突现出来。如果上帝已创建一个新宗教而不希望它取代所有其他宗教，这是奇怪的。如果那些被合并到上帝自己宗教（合并到"基督圣体"中）的人在某些重要方面并没有因此在灵性上比该宗教之外的人更好，这也是奇怪的。如果基于上帝之宗教的文明在质上不比所有其他文明更好，这就更奇怪了。总之，道成肉身教义隐含了基督教和基督教文明的独特优越性。但是，这种假设的优越性当今对我们许多人来说是非常暧昧不清的。当我们批判地考察其宗教合法性时，我们发现它确实是不可靠的。这一观念在耶稣的教导中缺乏可靠的历史基础，使它在概念上可以理解的种种尝试迄今为止也都是失败的。况且，由于被用于为人类大量的罪恶作辩护，它已受到玷污。

一种可供选择的方案是:基督教信仰把耶稣视为我们至上的(但不一定是惟一的)灵性指导;视为我们个人的和共同的主、导师、古鲁、楷模,但不是词义上把他视为上帝;把基督教视为一个真实的拯救/解脱的语境,它与其他各大拯救/解脱的道路不是对立的,而是以种种富有创造性的方式相互作用。但是,这样一种不再宣称自己是最后的、是普遍规范的基督教有望生存下去吗?一个切实可行的宗教运动不需要由亲密、温暖的共同体围绕一个绝对宣称而形成的强烈情感吗?不需要一种相对于外部世界而言的特别的内部知识的保证吗?它无需福音传教的热情和献身吗?不必坚持一种简单的教义上(即便在圣经意义上)是基要主义的信念结构吗?

回答又是既"是"又"非"。许多人在一个令人迷惑的复杂世界里,对于终极者和他们生活的基本与长远的意义,确实在寻求简单的、直接明确的信念。而基要主义的信念形式则能做到这一点。它们实际上不仅满足了相对未受良好教育的人,而且也满足了在宗教研究之外的其他领域受过良好教育的人。在这一方面,社会学家彼得·贝格尔(Peter Berger)说:"有证据表明,在受过高等教育的人当中,相信明显荒谬的说法的倾向在增强而非在减弱。"(Berger, 1992 年,第 126 页)观念无论多么看似无理,一旦不加批评地为一个共同体所支持并接受,就可以拥有巨大的力量。

然而,这不只是人们所熟悉的简单而明确的传统基督教图景。实际上一旦超出赞美诗、大合唱和大众布道,它就远非是简单的和明确的。三位一体和基督二性观念事实上对绝大多数人都是难以领悟的。比较中可发现,一个非传统的基督教信仰可以是真正简单而又深刻的。考虑这样的信念:有一个终极的超越的实在,它是万物的根源与基础;这个实在相对于人类生活是

仁慈的；这一实在的普遍临在用属人的语言说表现（“道成肉身”）在世界各大灵性导师的生活中；在这些导师中，我们已发现耶稣是实体对我们的主要启示，并且是我们生活的主要指导。

这是以基督教的形式表达的基本的宗教信仰。它是我们人类对宇宙之奥秘的回应，并由宗教经验赋予了力量，且受理性思想的指导。但我们需要把这种对仁慈的超越者的感受融入画像、歌曲、音乐的想像之中，在我们这个电子时代，这种想像普遍地塑造着许多人的生活倾向和态度。我们四周的“超越的迹象”需要接到我们的思想、情感上来。这工作不能由哲学家和神学家来做，他们的工作更像是与技术相关的“纯”科学研究。运用于生活，这必定是在各种艺术包括生活的艺术上具有创造性的人的工作，他们对超越者的经验作出回应，并在人类生活赖以维持的具体的神话形式中体现它。

上述情形何时出现？会出现吗？或许已开始出现了？未来会告诉我们这一切。

人名、神名、书名和术语对照表

A

African primal religion　非洲原始宗教

Agape　爱

Akers, Charles E.　埃克斯，查尔斯·E.

Alister Hardy Research Centre　阿利斯特·哈迪研究中心

Alston, William　阿尔斯顿，威廉

Anderson, Norman　安德森，诺曼

Anselm, St　安瑟伦，圣

Antisemitism　反犹主义

Apollinaris　阿波利纳里斯

Aquinas, Thomas　阿奎那，托马斯

Athanasius, St　阿他拿修，圣

Augustine, St　奥古斯丁，圣

Aulen, Gustav　奥伦，古斯塔夫

B

Bahai　巴哈

Baillie, D.M.　贝利，D.M.

Barr, James 巴尔,詹姆斯

Beardsley, Monroe 比尔兹利,门罗

Berger, Peter 贝格尔,彼得

Black, Max 布莱克,马克斯

Bornkamm, Günther 博恩克姆,冈瑟

Bowden, John 鲍登,约翰

Brown, David 布朗,戴维

Buddhism 佛教

'undetermined questions' 无记

Bultman, Rudolf 布尔特曼,鲁道夫

Burrows, Eva 伯罗斯,伊娃

C

Calvin, John 加尔文,约翰

Casey, Maurice 凯西,莫里斯

Chalcedon, Council of 卡尔西顿大公会议

Christ 基督

Christianity 基督教

Christ-event 基督事件

Christmas 圣诞节

Church 教会

Clement of Alexandria 亚历山大的克莱门

Coakley, Sarah 克科克利,萨拉

Cohn-Sherbok, Dan 科恩-舍伯克,丹

Confucianism 儒教

Constantine 康斯坦丁

Cooper, David 库珀,戴维

D

Daley, Mary 戴利,玛丽
Daniel, Book of 《但以理书》
Davis, Stephen 戴维斯,史蒂芬
Dead Sea Scrolls 《死海古卷》
Deissmann, Adolf 戴斯曼,阿道夫
Driver, Tom 德里弗,汤姆
Dunn, James 邓恩,詹姆斯
Dupuis, Jacques 杜普伊斯,雅克

E

Eastern Christianity 东正教
Eliade, Mircea 伊利亚德,米尔恰
Eusebius 尤西比乌斯

F

Fall 堕落
Farmer, H. H 法默,H.H.
Feenstra, Ronald J. 菲斯特拉,罗纳德·J.
Flusser, David 弗卢塞,戴维
Forsyth, P. T. 福赛思,P.T.
Francis, St 方济各,圣
Fredricksen, Paula 弗里德克森,波勒

G

Gandhi, Mahatma　圣雄圣地
Gandhi, Ramchandra　甘地,拉姆钱德拉
Geach, Peter　吉奇,彼得
Golden Rule　金规则
Gore, Charles　戈尔,查尔斯
Grant, Robert　格兰特,罗伯特
Gregory of Nyssa　尼斯的格列高利
Grensted, L. W.　格兰斯特德,L.W.

H

Hanson, A.T.　汉森,A.T.
Hebblethwaite, Brian　赫布斯韦特,布里安
Herget, Martin　亨格尔,马丁
Herberl, R.T.　赫伯特,R.T.
Hinduism　印度教
Houlden, Leslie　霍尔顿,莱斯利

I

Incarnation　道成肉身
  meanings of term　术语的意义
  as metaphor　作为隐喻
Irenaeus, St　爱纽约,圣
Isaiah　以赛亚
Islam　伊斯兰教

J

Jainism 耆那教
James, William 詹姆斯，威廉
Jeremiah 耶利米
Jeremias, Joachim 杰利迈斯，乔基姆
Jesus 耶稣
  death 死
  eschatological prophet 末世先知
  resurrection 复活
  sinlessness 无罪性
  teaching of love 爱的教导
  use of abba “阿爸”用法
John of Damascus 大马士革的约翰
Johnson, Mark 约翰逊，马克
Josephus 约瑟夫
Judaism 犹太教
Julian of Norwich 诺威奇的尤利安

K

Kabir 伽比尔
Kali 伽利
Kant, Immanuel 康德，伊曼努尔
Kasper, Walter 卡斯培，沃尔特
Kee, Howard 基，霍华德
Kenosis 虚己论
King, Martin Luther 金，马丁·路德

Knox, John 诺克斯，约翰
Krishna 克里希那
Kushdeva Singh 库什兑瓦·辛格

L

Lakoff, George 拉卡夫，乔治
Lampe, Geoffrey 兰普，杰弗里
Lewis, C.S. 路易斯，C.S.
Lonergan, Bernard 罗纳根，伯纳德
Luther, Martin. 路德，马丁

M

Mackintosh, H.R. 麦金托什，H.R.
Macquarrie, John 麦奎利，约翰
Mascall, Eric 马塞尔，埃里克
Maximus the Confessor 告解神父麦克西莫斯
McFague, Sallie 麦克法格，萨利
Melanchthon, Philipp 梅兰希顿，菲律普
Messiah 弥赛亚
Metaphor 隐喻
Meynell, Alice 梅内尔，艾丽斯
Meynell, Hugo 梅内尔，雨果
Minsky, Marvin 明斯基，马文
Morris, James 莫里斯，詹姆斯
Morris, Thomas V. 莫里斯，托马斯·V.
Moses 摩西
Moulder, James 莫尔德，詹姆斯

Moule, C. F. D 莫尔, C. F. D.
Muhammad 穆罕默德
Musgrove, Tim 马斯格罗夫, 蒂姆
Mysticism 神秘主义
Myth 神话
Myth of God Incarnate, The 《上帝道成肉身的神话》

N

Nanak, Guru 那纳克, 古鲁
Neusner, Jacob 纽伊施纳, 雅各布
Newman, Paul 纽曼, 保罗
Nicaea, Council of 尼西亚大公会议
Nineham, Dennis 宁哈姆, 邓尼斯

O

O' Collins, Gerald 奥柯林斯, 杰拉尔德
Ogden, Schubert 奥格登, 舒伯特
Origen 奥利金
Ornstein, Robert 奥恩斯坦, 罗伯特
Ortong, Andrew 奥托尼, 安德鲁

P

Pannenberg, Wolfhart 潘能伯格, 沃尔夫哈特
Paine, Tom 佩因, 汤姆
Paradox of grace 恩典的悖论
Patriarchalism 父权制

Paul, St 保罗,圣
Peck, Anne 佩克,安妮
Pelikan, Jaroslav 佩利坎,雅罗斯拉夫
Plato 柏拉图
Prestige, G. L. 普雷斯蒂奇,G.L.
Puccetti, Roland 帕克蒂,罗兰

Q

Quesnell, Quentin 昆斯纳尔,昆廷

R

Race, Alan 雷斯,艾伦
Rahner, Karl 拉纳,卡尔
Ramakrishna 罗摩克里希那
Ramsey, Michael 拉姆齐,迈克尔
Ratzinger, J. 拉津格,J.
Real, The 实体
Ricoeur, Paul 利科,保罗
Robinson, John A.T. 罗宾逊,约翰·A.T.
Ruether, Rosemary 卢瑟,罗斯玛丽
Rumi 鲁米

S

Sabatier, Auguste 萨巴蒂尔,奥古斯特
Sacks, Sheldon 萨克斯,谢尔登
Salvation 拯救

Sanders, E.P. 桑达斯, E.P.
Schillebeeckx, Edward 施雷贝克,爱德华
Schleiermacher, Friedrich 施莱尔马赫,弗里德里克
Schmaus, M. 施莫斯, M.
Schweizer, E 施韦策, E.
Sikhism 锡克教
Smart, Ninian 斯马特,尼尼安
Smith, Wilfred Cantwell 史密斯,威尔弗雷德·坎特韦尔
Socrates 苏格拉底
Son of God 上帝之子
Son of Man 人子
Soskice, Janet 索斯凯斯,珍妮特
Spirit 圣灵
Streeter, B.H. 斯特里特, B.H.
Stump, Eleanor 斯顿普,埃莉诺
Sturch, Richard 斯特奇,理查德
Swinburne, Richard, 斯温伯恩,理查德
Syke, Stephen 赛克斯,史蒂芬

T

Tacitus 塔西陀
Taoism 道教
Thatcher, Adrian 撒切尔,阿德里安
Theologia Germanica 《德意志神学》
Theology 神学
    as human construction 作为人的建构
Third World 第三世界
Thomasius, Gottfried 托马休斯,戈特弗里德

Trent, Council of　特利腾大公会议
Trinity　三位一体
Turbayne, Colin　特拜因, 科林

U

Unitarianism　一位论

V

Vatican Ⅱ,　梵二会议
Vermes, Geza　弗米斯, 盖扎

W

Ward, Keith　沃德, 基思
Westminster Confession　威敏斯特信经
Weston, Frank　威斯顿, 弗兰克
Wheelwright, Philip　惠尔赖特, 菲律普
White, Vernon　怀特, 弗农
Whitehead, A. N.　怀特海, A. N.
Wiles, Maurice　威尔斯, 莫里斯

Y

Young, Frances　扬, 法朗西斯

Z

Zinzendorf, Count 津曾多夫,康特
Zoroaster 琐罗亚斯德

参考书目

Abbott, Walter M.

1966: *The Documents of Vatican II* (London and Dublin: Geoffrey Chapman, and New York: Association Press)

Akers, Charles Edmund

1930: *A History of South America*, 3rd ed. (London: John Murray, and New York: E. P. Dutton)

Alston, William

1964: *Philosophy of Language* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall)

1989: *Divine Nature and Human Language* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press)

Anderson, Norman

1978: *The Mystery of the Incarnation* (London: Hodder & Stoughton, and Grove, Illinois: Inter-Varsity Press)

Anselm, St

1962: *Cur Deus Homo*? trans. S. W. Deane in *Saint Anselm: Basic Writings* (La Salle, Illinois: Open Court)

1965: *Proslogion*, trans. M. J. Charlesworth (Oxford: Clarendon Press)

Aquinas, Thomas

1955: *Summa contra Gentiles*, Book I, trans. Anton Pegis (New York: Doubleday, Image)

1976: *Summa Theologica*, Blackfriars Latin/English ed. (London: Eyre & Spottiswoode, and New York: McGraw Hill)

Athanasius, St

1957: *Discourses Against the Arians* , in Philip Schaff and Henry Wace, eds., *The Nicene and Post-Nicene Fathers* , Second Series, Vol. IV

(Grand Rapids, Michigan: Eerdmans)

1989: *On the Incarnation* (London: Mowbray, and Crestwood, N.Y.: St Vladimir's Orthodox Theological Seminary)

Augustine, St

1953: *Of True Religion*, trans, J. H. S. Burleigh, *Augustine: Earlier Writings* (Library of Christian Classics, Philadelphia: Westminster Press, and London: SCM Press)

Aulen, Gustaf

1953: *Christus Victor* (London: SPCK)

Baillie, Donald

1948: *God Was in Christ* (London: Faber & Faber, and New York: Scribner's)

Baillie, John, ed.

1957: *The Theology of the Sacraments* (New York: Scribner's)

Barr, James

1988a: 'Abba Isn't "Daddy"', in *Journal of Theological Studies*, Vol. 39

1988b: 'Abba, Father', in *Theology*, Vol. 91, No. 741

Beardsley, Monroe

1962: 'The Metaphorical Twist', in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 22, No. 3

1978: 'Metaphorical Senses' in *Nous*, Vol. 12

Berger, Peter

1992: *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity* (New York: Free Press, and London: Maxwell Macmillan International)

Bettenson, Henry, ed.

1956: *Documents of the Christian Church* (London and New York: Oxford University Press)

Bhagavad Gita
1979: Kees Bolle, trans. (University of California Press)
Black, Max
1962: *Models and Metaphors* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press)
Bornkamm, Günther
1960: *Jesus of Nazareth* (London: Hodder & Stoughton, and New York: Harper & Row)
Bowden, John
1988: *Jesus: The Unanswered Questions* (London: SCM Press, and Nashville, Tennessee: Abingdon Press[1990])
Brown David
1985: *The Divine Trinity* (Londn: Duckworth, and LaSalle, Illinois: Open Court)
Brown, Judith
1989: *Gandhi: Prisoner of Hope* (New Haven and London: Yale University Press)
Bultmann, Rudolf
1955: *Essays Philosophical and Theological* (London: SCM Press, and New York: Macmillan)

Carey, George
1977: *God Incarnate*(Leicester, England: Inter-Varsity Press)
Casey, Maurice
1991: *From Jewish Prophet to Gentile God* (Cambridge: James Clarke, and Louisville: Westminster/John Knox)
Clarkson, John F. et al.
1955: *The Church Teaches: Documents of the Church in English Translation* (St Louis and London: B. Herder)
Clement of Alexandria
1956: *Stromateis*, in Alexander Roberts and James Donaldson, eds.,
The Ante-Nicene Fathers, Vol. II (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans)
Coakley, Sarah

1988: *Christ Without Absolutes* (Oxford: Clarendon Press)

Cohn-Sherbok, Dan

1992: *The Crucified Jew: Twenty Centuries of Christian Anti-Semitism* (London: Harper-Collins)

Cooper, David

1986: *Metaphor* (Oxford: Blackwell)

Crawford, Robert G.

1988: *The Saga of God Incarnate*, 2nd ed. (Pretoria: University of South Africa)

Daly, Mary

1973: *Beyond God the Father* (Boston: Beacon Press, and London: The Women's Press[1986])

Davis, Stephen

1983: *Logic and the Nature of God* (London: Macmillan, and Grand Rapids, Michigan: Eerdmans)

Davis, Stephen, ed.

1988: *Encountering Jesus* (Atlanta: John Knox Press)

Deissmann, Adolf

1926: *The Religion of Jesus and the Faith of Paul* (London: Hodder & Stoughton)

Driver, Tom

1981: *Christ for a Changing World* (New York: Crossroad, and London: SCM Pres).

Dunn, James

1980: *Christology in the Making* (London: SCM Press, and Philadelphia: Westminster Press)

Dupuis, Jacques

1991: *Jesus Christ at the Encounter of World Religions* (Maryknoll. N. Y.: Orbis)

Eliade, Mircea

1982: *A History of Religious Ideas*, *Vol*. 2 (Chicago and London: University of

Chicago Press)

Erskine, NoelLeo

1981: *Decolonizing Theology: A Caribbean Perspective* (Maryknoll, N.Y.: Orbis)

Eusebius

1952: *Ecclesiastical History* in Philip Schaff and Henry Wace, eds., *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. I (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans)

Farmer, H.H.

1941: *The Servant of the Word* (London: Nisbet)

1954: *Revelation and Religion* (London: Nisbet, and New York: Harper)

Feenstra, Ronald J. and Plantinga, Cornelius, Jr. eds.

1989: *Trinity, Incarnation and Atonement* (University of Notre Dame Press)

Feenstra, Ronald J.

1989: 'Reconsidering Kenotic Christology', in Feenstra & Plantinga 1989

Forsyth, P.T.

1910: *The Person and Place of Jesus Christ*, 2nd ed. (London: Hodder & Stoughton)

Flusser, David

1991: 'Jesus, His Ancestry, and the Commandment of Love', in James H. Charlesworth, ed., *Jesus' Jewishness* (New York: Crossroad)

Fredricksen, Paula

1988: *From Jesus to Christ* (New Haven and London: Yale University Press)

Gandhi, Ramchandra

1984: *I am Thou* (Poona: Indian Philosophical Quarterly Publications)

Geach, Peter

1977: *Providence and Evil* (Cambridge University Press)

Gore, Charles

1907: *Dissertations on Subjects Connected with the Incarnation* (London: John Murray)

Goulder, Michael, ed.

1979: *Incarnation and Myth: The Debate Continued* (London: SCM Press, and Grand Rapids, Michigan: Eerdmans)

Grant, Robert

1971: *Augustus to Constantine* (London: Collins, and New York: Harper)

Gregory of Nyssa

1892 a: *Against Eunomius* in Philip Schaff and Henry Wace, eds., *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, Vol. V. (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans)

1892 b: *The Gerat Catechism*, ditto

Green, Michael, (ed.)

1977: *The Truth of God Incarnate* (London: Hodder & Stoughton)

Grensted, L. W.

1962: *A Short History of the Doctrine of the Atonement* (Manchester University Press)

Hanson, A. T.

1984: 'Two Consciousnesses: the Modern Version of Chalcedon', in *Scottish Journal of Theology*, Vol. 37, No. 4

Harvey, A. E. (ed.)

1981: *God Incarnate: Story and Belief* (London: SPCK)

Hebblethwaite, Brian

1987: *The Incarnation* (Cambridge University Press)

Hengel, Martin

1975: *The Son of God* (London: SCM Press, and Philadelphia: Fortress Press)

Herbert, R. T.

1979: *Paradox and Identity in Theology* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press)

Hick, John

1958: 'The Christology of D. M. Baillie', in *Scottish Journal of Theology*, Vol. 11

1973: *God and the Universe of Faiths* (London: Macmillan, and New York: St Mar-

tin's Press)

1989: *An Interpretation of Religion* (London: Macmillan, and New Haven: rale University Press)

1993: 'The Non-Absoluteness of Christianity' and 'The Logic of God Incarnate' in *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion* (London: Macmillan, and New Haven: Yale University Press)

Houlden, Leslie

1992: *Jesus: A Question of Identity* (London: SPCK)

Isherwood, Christopher

1965: *Ramakrishna and His Disciples* (London: Methuen, and New York: Simon & Schuster)

James, William

1890: *The Principles of Psychology*, Vol, I (New York: Henry Holt, and London: Macmillan[1891])

1960: *Varieties of Religious Experience*(1902) (London: Collins Fontana)

Jeremias, Joachim

1966: *The Eucharistic Words of Jesus* (London: SCM Press, and New York: Scribner)

Kasper, Walter

1976: *Jesus the Christ* (London: Burns & Oates, and New York: Paulist Press)

Kee, A. and E. T. Long

1986: *Being and Truth: Essays in Honour of John Macquarrie* (London: SCM Press)

Kee Howard

1990: *What Can We Know About Jesus?* (Cambridge University Press)

Kena Upanishad

1953: Trans. S. Radhakrishnan, *The Principal Upanishads* (London: Allen & Un-

win, and New York: Harper)

Klostermaier, Klaus

1969: *Hindu and Christian in Vrindaban* (London: SCM Press[reissued 1993]) and *In the Paradise of Krishna* (Philadelphia: Westminster Press)

Knox, John

1967: *The Humanity and Divinity of Jesus* (Cambridge University Press)

Kushdeva Singh

1974: *In Dedication*, second edition (Patiala: Guru Nanak Mission)

Lakoff, Geoge, and Mark Johnson, eds.

1980: *Metaphors We Live By* (University of Chicago Press)

Lampe, Geoffrey

1977: *God As Spirit* (Oxford University Press)

Lewis, C.S.

1955: *Mere Christianity* (London: Collins Fontana, and New York: Macmillan [1964])

Mackintosh, H.R.

1912: *The Doctrine of the Person of Christ* (Edinburgh: T. & T. Clark)

Macquarrie, John

1990: *Jesus Christ in Modern Thought* (London: SCM Press, and Philadelphia: Trinity Press International)

Mascall, Eric

1977: *Theology and the Gospel of Christ* (London: SPCK)

1985: *Jesus: Who He Is and How We Know Him* (London: Darton, Longman & Todd)

Maxwell, Meg, and Verena Tschuden

1990: *Seeing the Invisible: Modern Religious and Other Transcendent Experiences* (Harmondsworth: Penguin)

McDonald, Durston R.

1979: *The Myth/Truth of God Incarnate* (Wilton, Connecticut: Barlow)

McFague, Sallie

1982: *Metaphorical Theology* (Philadelphia: Fortress Press)

Meyendorff, John

1987: *Byzantine Theology* (Fordham University Press)

Meynell, Hugo

1986: *The Theology of Bernard Lonergan* (Atlanta, Georgia: Scholars Press)

Minsky, Marvin

1985: *The Society of Mind* (New York: Simon & Schuster, and London: Heinemann [1987])

Morris, James

1968: *Heaven's Command* (London: Faber & Faber, and New York: Harcourt, Brace, Jovanovich[1973])

Morris, Thomas V.

1986 a: *The Logic of God Incarnate* (Ithaca, N.Y. and London: Cornell University Press)

1986 b: 'Reduplication and Representational Christology', in *Modern Theology*, Vol.2, No.4

1989: 'The Metaphysics of God Incarnate', in Feenstra & Plantinga, eds.

Moulder, James

1986: 'Is a Chalcedonian Christology Coherent?', in *Modern Theology*. Vol. 2, No.4

Moule, C.F.D.

1977: *The Origin of Christology* (Canbridge University Press)

Neusner, Jacob

1988: *The Incarnation of God* (Philadelphia: Fortress Press)

Newman, Paul W.

1987: *A Spirit Christology* (New York and London: University Press of America)

Nicholson, R.E.

1978: *Rumi: Poet and Mystic* (London and Boston: Unwin Mandala)
Nineham, Dennis
1977: 'Epilogue' in Hick, ed., *The Myth of God Incarnate*
O 'Collins, Gerald
1983: *Interpreting Jesus* (London: Geoffrey Chapman, and Ramsey, N. J.: Paulist Press)
Ogden, Schubert
1982: *The Point of Christology* (New York: Harper & Row, and London: SCM Press)
Ornstein , Robert
1986: *Multimind* (Boston: Houghton Mifflin, and London: Macmillan)
Ortony, Andrew
1979: *Metaphor and Thought* (Cambridge University Press)
Otto, Rudolf
1932: *Mysticism East and West* (New York: Meridian Books)

Page, Ruth
1991: *The Incarnation of Freedom and Love* (London: SCM Press, and New York: Pilgrim Press[1993])
Paine, Thomas
1890: *The Theological Works of Thomas Paine* (*The Age of Reason*) (Chicago: Belford Clarke)
Pannenberg, Wolfhart
1968: *Jesus: God and Man* (Philadelphia: Westminster Press, and London: SCM Press)
Peck, Anne Merriman
1941: *The Pageant of South America* (New York: Longmans, Green)
Pelikan, Jaroslav
1985: *Jesus Through the Centuries* (Yale University Press)
Percy, J. D.

1961: *Facing the Unfinished Task* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans)

Prestige, G. L.

1936: *God in Patristic Thought* (London and Toronto: Heinemann)

Puccetti, Roland

1968: *Persons* (London: Macmillan)

Quesnell, Quentin

1987: 'Aquinas on Avatars' in *Dialogue and Alliance*, Vol. 1, No. 2

Qur' an

1988: Ahmed Ali, trans. (Princeton University Press)

Race, Alan

1983: *Christians and Religious Pluralism* (London: SCM Press, and Maryknoll, N. Y.: Orbis)

Radhakrishnan, S.

1953: *The Principal Upanishads* (London: Allen & Unwin, and New York: Harper)

Rahner, Karl

1965: *Theological Investigations*, Vol. I, 2nd ed. (London: Darton, Longman & Todd)

Ramsey, Michael

1980: *Jesus and the Living Past* (Oxford University Press)

Ratzinger, J.

1987: *Journey Toward Easter* (Slough, England: St Paul Publications)

Ricoeur, Paul

1978: *The Rule of Metaphor* (University of Toronto Press)

Robinson, John A. T.

1963: *Honest to God* (London: SCM Press, and Philadelphia: Westminster Press)

Ruether, Rosemary

1974: *The Theological Roots of Anti-Semitism* (New York: Seabury Press)

1983: *Sexism and God-Talk* (Boston: Beacon Press, and London: SCM Press)

1989: *To Change the World* (London: SCM Press, New York: Crossroad)

Sabatier, Auguste

1904: *The Doctrine of the Atonement* (London: Williams & Norgate)

Sacks, Sheldon, ed.

1979: *On Metaphor* (University of Chicago Press)

Sanders, E.P.

1985: *Jesus and Judaism* (London: SCM Press and Philadelphia: Fortress Press)

Schillebeeckx, Edward

1979: *Jesus: An Experiment in Christology* (London: Collins, and New York: Seabury Press)

Schmaus, M.

1972: *The Church: Its Origin and Structure*, Vol.4 of *Dogmatic Theology* (London: Sheed & Ward)

Schleiermacher, Friedrich

1956: *The Christian Faith*, trans. H.R. Mackintosh and J.S. Stewart (Edinburgh: T.& T. Clark)

Schweizer, E.

1971: *Jesus* (London: SCM Press, and Richmond, Virginia: John Knox Press)

Smart, Ninian

1960: *A Dialogue of Religions* (London: SCM Press)

Smith, H. Maynard

1926: *Frank, Bishop of Zanzibar* (London: SPCK, and New York: Macmillan)

Smith, Wilfred Cantwell

1991: *The Meaning and End of Religion* (1962) (Minneapolis: Fortress Press and London: SPCK[1978])

Sonn, Tamara

1989: Wei-hsun, Charles, and Gerhard E. Spiegler, eds. *Religious Issues and Interreligious Dialogue* (New York and London: Greenwood Press)

Soskice, Janet

1985: *Metaphor and Religious Language* (Oxford: Clarendon Press)

Stump, Eleanor

1988: 'Atonement According to Aquinas', in Thomas Morris, ed., *Philosophy and the Christian Faith* (University of Notre Dame Press)

1989: 'Atonement and Justification', in Ronald Feenstra and Cornelius Plantinga, eds., *Trinity, Incarnation and Atonement* (University of Notre Dame Press)

Sturch, Richard

1991: *The Word and the Christ: An Essay in Analytic Christology* (Oxford: Clarendon Press)

Swinburne, Richard

1989 a: 'Could God Become Man?' in Godfrey Vesey, ed., *The Philosophy in Christianity* (Cambridge University Press)

1989 b: *Responsibility and Atonement* (Oxford: Clarendon Press).

1992: *Revelation* (Oxford: Clarendon Press)

Sykes; Stephen

1986: 'The Strange Persistence of Kenotic Christology' in A. Kee and E. T. Long, eds., *Being and Truth: Essays in Honour of John Macquarrie* (London SCM Press)

Thatcher, Adrian

1990: *Truly a Person, Truly God* (London: SPCK)

Turbayne, Colin

1962: *The Myth of Metaphor* (Yale University Press)

Vermes, Geza

1983: *Jesus and the World of Judaism* (London: SCM Press, and Philadelphia: Fortress Press)

1991: 'Jesus the Jew', in James H. Charlesworth, ed., *Jesus' Jewishness* (New York: Crossroad)

Ward, Keith

1991: *A Vision to Pursue: Beyond the Crisis in Christianity* (London: SCM Press)

Ware, Timothy

1963: *The Orthodox Church* (Harmondsworth: Penguin)

Welch, Claude

1965: *God and Incarnation in Mid-Nineteenth Century German Theology* (New York: Oxford University Press)

Weston, Frank

1914: *The One Christ: An Enquiry into the Manner of the Incarnation*, 2nd ed. (London: Longmans, Green)

Wheelwright, Philip

1962: *Metaphor and Reality* (Indiana University Press)

White, Vernon

1991: *Atonement and Incarnation* (Cambridge University Press)

Whitehead, A. N.

1929: *Process and Reality* (Cambridge University Press)

Wiles, Maurice

1963: 'The Christology of D. M. Baillie', in *Church Quarterly Review*

1974: *The Remaking of Christian Doctrine* (London: SCM Press, and Philadelphia: Westminster Press[1978])

Winckworth, Susanna, trans.

1937: *Theologia Germanica* (London: Macmillan)

Young, Frances

1977: 'A Cloud of Witnesses', in Hick, ed., *The Myth of God Incarnate*

1983: *From Nicaea to Chalcedon* (London: SCM Press, and Minneapolis: Fortress Press)

1991: *The Making of the Creeds* (London: SCM Press, and Philadelphia: Trinity Press International)

译 后 记

《上帝道成肉身的隐喻》一书译完了，我们心中充满喜悦。我们希望本书的出版能促进我国宗教学、基督学(论)学术事业的发展，亦希望她给我国各宗教之间的关系的处理带来新的启迪和思路，更希望人类不同的宗教共同体之间出现真正的宽容、理解、信任与和平。

读者若对宗教哲学、宗教间关系的处理有兴趣，可以进一步阅读希克的其他作品：《宗教哲学》(何光沪译，三联书店，1989年版)、《宗教之解释：人类对超越者的回应》(王志成译，四川人民出版社，1998年版)、《信仰的彩虹：与宗教多元主义批评者的对话》(王志成、思竹译，江苏人民出版社，1999年版)。另外，亦可参阅对希克思想的介绍、建设性研究和拓展性研究著作：《解释与拯救：宗教多元哲学论》(王志成著，学林出版社，1996年版)、《宗教、解释与和平：对约翰·希克宗教多元论哲学的建设性研究》(王志成著，四川人民出版社，1999年版)、《神圣的渴望：一种宗教哲学》(王志成、思竹著，江苏人民出版社，2000年版)。

本文翻译过程中得到希克(John H. Hick)教授的热情支持，并免费提供中文版权。我们希望有机会将他的其他重要作品也译成中文，如《恶与仁爱的上帝》、《信仰与知识》、《死亡与永生》、《多名的上帝》等。

本书前言、第1—5章由思竹译，第6—15章由王志成译。

王志成统一人名、地名和专名。对于全书译文,彼此作了互校。

感谢恩师陈村富教授在译事、翻译环境和日常生活诸方面的支持和帮助。亦特别要感谢汪意云女士为该书的出版所付出的宝贵时间和精力。

王志成

2000 年 2 月 20 日

于浙江大学哲学系

[General Information]
□□=□□□□□□□□□
□□=[□]□□·□□□ □□□ □□□
□□=216
□□